

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO · JULIO-DICIEMBRE 2021 · AÑO 25 · NÚM. 55

Filósofos novohispanos


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





RECTOR
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

VICERRECTOR
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Ing. Raúl Navarro Garza

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra, MG

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
P. Javier González Martínez

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

CUIDADO EDITORIAL: Eva González Pérez
REDACCIÓN: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González
FORMACIÓN Y PORTADA: Alejandro Gutiérrez Franco

Año 25, núm. 55, julio-diciembre 2021

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
DIRECTOR EDITORIAL: Camilo de la Vega Membrillo
COORDINADOR DEL NÚMERO: Mauricio Beuchot Puente

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en mayo de 2021.

Índice

PRESENTACIÓN

Este número de la revista *Intersticios* está dedicado, en su sección monográfica, al tema de filósofos novohispanos. Es un honor haber contado con la participación del doctor Mauricio Beuchot como coordinador de la sección, por su impresionante trayectoria dentro de la filosofía, en general; pero también por sus aportes específicos dentro del campo de la filosofía novohispana. Institucionalmente, nos parece que con esta temática nuestra revista se ubica en consonancia con las voces académicas que, de manera especial, en 2021, han decidido reflexionar, vigorizar la memoria y aportar nuevos enfoques en los temas adyacentes al quinto centenario de la llamada *Conquista de México* y todo el entramado de problemas interculturales e interreligiosos que conlleva. En este sentido, *Intersticios,* como publicación formal de los programas de Filosofía en la Universidad Intercontinental, aporta a esa reflexión y memoria desde su propia riqueza disciplinar filosófica al resto de voces que desde otras instituciones y disciplinas de las ciencias humanísticas y sociales se han pronunciado al respecto, convirtiéndose en memoria viva que lega desde nuestro momento histórico este acervo de referencia para generaciones futuras.

La sección monográfica quedó constituida por seis textos recopilados bajo la iniciativa y dirección del doctor Beuchot. En primer lugar, está el texto: "¡Dios lo quiere! La cólera de los justos y el fin de los tiempos", de Harriet García de Vicuña Gortazar. Éste presenta a los tafures como la expresión más extrema y chocante de los anhelos de la Edad Media europea que espera y desea el cumplimiento de las promesas que se encuentran en las profecías que anuncia el inminente fin de los tiempos y con ello la llegada del reino de Dios y la hermandad entre todos los seres humanos, pero que no olvida que la consumación de los tiempos será precedida por

una guerra sangrienta y cruel: Dios exige eliminar de manera implacable a los malvados, y los tafures obedecen, asesinan y devoran cruelmente a los enemigos del Creador con la intención de salvar sus almas y colaborar con la llegada del reino. La conciencia del fin de los tiempos transforma un presente que se ha sentido como un punto en una línea abstracta e interminable, como un momento que sólo se entiende por la tensión del recuerdo de lo que se fue y la expectativa de lo que vendrá, en una *fracción de tiempo,* en un *segmento* que adquiere sentido por el evento que lo acaba: la guerra del fin de los tiempos. Así, en palabras del autor, "para los fervorosos creyentes que luchan contra los musulmanes camino a Jerusalén los *justos* que sirven a Dios en la guerra del final de los tiempos no están sujetos a los dilemas de la voluntad y la elección: la obediencia los libera de la posibilidad del error y el pecado y la llegada del final los libera de la inquietud del porvenir; las atrocidades que escandalizan a los cronistas cristianos que relatan los hechos de la Cruzada no son tales en las mentes y los corazones de los coléricos soldados de Dios". Este texto funciona como encuadre histórico e ideológico al momento contextual de formación de la Nueva España.

En seguida, aparece el texto "La Ilustración criolla novohispana", escrito por el coordinador del volumen, Mauricio Beuchot, quien mostrará dos aspectos cruciales de la modernización de la filosofía en la Nueva España. Por un lado, la idea de ilustración criolla, que ampara la renovación de la enseñanza que migra a una concepción mestiza. Por el otro, se evidenciará una muestra concreta de esa renovación o modernización, que son las academias filosóficas, o ejercicios públicos que realizaron discípulos de Gamarra en el Colegio de San Miguel el Grande en 1772. Es muy importante señalar que dicha renovación o modernización de la filosofía novohispana se entiende ahora como una ilustración mestiza, incluso indígena, pues fue gracias a las polémicas sobre el Nuevo Mundo que surgió, incluso en Europa, aunque no acabó de traer la anhelada igualdad entre los hombres que se pedía en América. En este proceso de renovación de los estudios, en los ejemplos que hemos escogido, encontramos cómo en la historia de la filosofía mexicana se han dado posturas que buscan una mesura analógica; es decir, que tratan de evitar los extremos univocista y equivocista.

A continuación, José Luis González Rojo nos regala el texto "Génesis y desarrollo de la *Scientia Media* en la escuela jesuita hispana y novohispana: avance de investigación". En su artículo, presenta cómo se fue gestando el aparato conceptual y la estructuración de los argumentos que permitieron a los jesuitas enfrentar las nuevas vertientes intelectuales de los siglos XVI al XVIII, en particular; porque desde el surgimiento y ramificación de la Reforma luterana, los autores escolásticos jesuitas se percataron de una ten-

sión creciente entre católicos y reformados, la cual tuvo como consecuencia una distinta manera de ver al ser humano y su libertad. La controversia originada por los planteamientos de Lutero, Erasmo de Rotterdam, Teodoro de Beza, Melanchton, Bucer y otros, sobre las formas de vida cristianas en el siglo xvi, tuvo como foco la justificación y remisión de los pecados por la gracia de Dios. Pero dichos autores —especialmente, Lutero y Calvino— llegaron a una concepción pesimista y hasta fatalista en grado sumo respecto de la capacidad humana para alcanzar esa salvación. El autor señala que el objetivo en esta investigación es comprender cuál fue el aporte de los jesuitas novohispanos, en particular, de Matías Blanco con su *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate, et omnipotentia* (1746) y Antonio de Peralta con sus *Dissertationes Scholasticae de Divina Scientia Media* (1724), a la discusión y por qué mantenían esa temática en sus tratados teológicos aun ya entrado el siglo xviii. Para lograr este fin, aclara que la metodología seguida se centra en una reconstrucción histórico-hermenéutica del pensamiento jesuita a partir de sus fuentes, los tratados teológicos que pudo encontrar en la Biblioteca de la Universidad de Guadalajara y la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca, España.

En cuarto lugar, aparece el texto "Clavigero: una interpretación desde el giro decolonial", de Mario Ruiz Sotelo. En su disertación, el autor sostiene que de Clavigero puede decirse, aparte de que era un autor escolástico e incluso ilustrado, que se trata también de un filósofo con argumentos críticos que bien podríamos calificar como *decoloniales*. En este sentido, el Clavigero decolonial puede darnos claves interpretativas para entender por qué el Virreinato de la Nueva España era, en términos jurídicos, un reino; pero en términos políticos y sociales, una colonia. Lo que puede hacernos pensar que se trata de un autor que tiene algo que decirnos para entender el México del siglo xxi, en el que perviven elementos de injusticia social y política que entonces fueron advertidos por este filósofo. El autor concluye señalando que Clavigero consiguió exitosamente aplicar un método hermenéutico forjado en la tradición humanista americana crítica desde tiempos de Las Casas: el reconocimiento de la alteridad, *el des-encubrimiento del Otro*, para así, desarrollar una crítica al pensamiento europeo eurocéntrico, a la vez que se elabora una reflexión propiamente americana. Quizás, el elemento más subversivo de su formación jesuita es su conocimiento de lo comunitario, sus posibilidades prácticas, su carácter de mundo negado, pero vigente. Es desde ese lugar que consiguió advertir la naturaleza del poder *colonial* estructurado sobre la base de la distinción étnica; es decir, la colonialidad del poder propiamente dicha. La suya es, en ese sentido, una ilustración crítica de la europea, una Ilustración hispanoamericana, o mejor, *latinoamericana*, que tiene entre sus elementos

de originalidad la crítica de la condición colonial y que apunta, de alguna manera, una perspectiva decolonial.

En quinto lugar, dentro de esta sección monográfica, aparece el texto de Noé Héctor Esquivel Estrada, "Sobre la filosofía antropológica de Bartolomé de las Casas y su actualidad". En él, destaca la lucha incansable de fray Bartolomé de las Casas por el reconocimiento de la dignidad humana de los indios americanos; generalmente, se le reconoce como el defensor de los indios y opositor de la esclavitud de los mismos; pero su lucha tenía alcances mayores, como la búsqueda de la igualdad de todos los seres humanos y el combate a discriminación por motivos de raza, religión o condición social. Sobre estos asuntos, lo que destaca es que podemos recuperar muchos elementos de su concepción antropológica que tienen actualidad y vigencia. Enfatiza que su presencia en el descubrimiento de América cobró importancia por sus reflexiones filosóficas sobre la condición humana de los pobladores naturales: ¿serán o no seres humanos?, ¿podrán ser esclavizados?, ¿tendrán capacidad para autogobernarse?, ¿qué sucede con sus prácticas religiosas cruentas? El autor puntualiza que tres de las principales convicciones antropológicas de Las Casas que definieron su acción son: *a)* defendió y sostuvo la racionalidad de los indios, lo mismo que el derecho de acceder a la fe cristiana como resultado de la predicación pacífica. *b)* La conversión al cristianismo debería ser fruto de una verdadera instrucción y comprensión de la doctrina cristiana; la administración del bautismo masivo y sin instrucción no cumple con el sentido de conversión. *c)* La única justificación de la conquista española era el cumplimiento de la misión de traer a los indios a la fe.

Por último, cierra esta sección monográfica el texto "Sor Elena de la Cruz: ¿una teóloga novohispana del siglo XVI?", de Nora Olanni Ricalde Alarcón. Este artículo presenta el juicio inquisitorial a sor Elena de la Cruz, monja concepcionista de la Ciudad de México, quien en 1568 se atrevió a expresar opiniones relacionadas con la teología, que resultaron desafiantes para el tiempo que le tocó vivir. A pesar de ser atípico e infractor, el pensamiento de sor Elena de la Cruz señala la conceptualización de algunos aspectos del catolicismo novohispano del siglo XVI que reflejan el ambiente ideológico derivado del rompimiento del bloque monolítico de la cristiandad a raíz de la Reforma. Más allá de esto, el proceso de sor Elena muestra el pensamiento intelectual y místico de una mujer concreta en los albores del Virreinato y la manera en la que éste se relacionó con el de otras mujeres de su contexto. La autora llama la atención acerca del hecho de que existen pocas oportunidades de conocer el pensamiento religioso de una monja novohispana a pocas décadas de la Conquista y concluye apuntando que las causas inquisitoriales a monjas en el siglo XVI no eran lo común (2%); pero el que Elena de la Cruz haya sido procesada responde perfectamente a

la situación ideológica y social tan comprometida que vivía la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI. Como ya se explicó, fray Alonso de Montúfar se esmeró de manera especial en arrancar de raíz todo lo que pudiera parecerse a una herejía o a lo que entonces se denominaba *luteranismo*. El momento histórico era poco adecuado para las afirmaciones de sor Elena, afirmaciones que bien podrían analizarse desde el punto de vista de la Teología Moral, en cuanto a la libertad de conciencia y pensamiento para juzgar lo bueno y lo malo en el comportamiento propio; de la Teología Litúrgica, en cuanto a los signos sensibles de los que se vale el ser humano para su contacto con Dios; de la Teología Espiritual, por su cuestionamiento acerca de las vías de perfección en la unión con Dios y en la plenitud mística, y de la Teología Dogmática, por su análisis de los dogmas y artículos de fe realmente válidos.

A continuación, encontramos la sección de *Dossier*, constituida por cinco artículos. En primer lugar, "Un acercamiento a la noción de verdad en *La actualidad de lo bello*, de Hans Georg Gadamer", de José Manuel Martínez Cruz. En su texto, el autor tratará de mostrar que Gadamer, tomando como referencia las aportaciones filosóficas de Platón, Kant, Hegel, Heidegger y Nietzsche, en relación con la belleza, el arte y la creatividad, lleva a cabo una incursión antropológica del *símbolo, el juego y la fiesta,* para reflexionar sobre el arte tanto en la tradición, como en la modernidad. En *La actualidad de lo bello,* Gadamer sostiene que, en el encuentro con el arte, se hace posible que, por medio de una expresión concreta, podamos experimentar la *unidad o totalidad* del mundo y la finitud o limitación del hombre ante la trascendencia. Ello se constituye en un principio hermenéutico de acceso a la verdad. Martínez Cruz concluye en los siguientes términos: "La reflexión de Gadamer busca el acercamiento comprensivo de todas las formas de expresión artística, aun las más opuestas, a un ideario o a una tradición artística. En este sentido, su postura es abierta. La razón de esta propuesta no sólo se basa en el uso del método fenomenológico, sino ante todo en el carácter hermenéutico o interpretativo de la realidad, que permite una búsqueda de la verdad; en este caso, de la verdad del arte y la belleza, a través de la reflexión y el símbolo que desciende a mayores niveles de profundidad analítica".

En segundo lugar, está el artículo "De la industria cultural a la producción digital del siglo XXI, una mirada desde la crítica de Adorno y Horkheimer", bajo la autoría de Claudia Bastida Cid. La autora parte de considerar que los conceptos de *semejanza, reproductibilidad* e *ilusión* son sumamente pertinentes para comprender parte de la cultura digital que se presenta en nuestra época. Dichos conceptos son los que Adorno y Horkheimer presentan en *Industria cultural*, escrito de 1944, en el que analizan la cultura de masas y los dispositivos con los que ella opera. De manera particular, se

realiza una aproximación al fenómeno de las redes sociales como nuevas formas de representación del mundo y del espacio social; pero, también, como mecanismos renovados de administración de la subjetividad, mostrando que, aunque los medios tecnológicos han cambiado, el control y la alienación están presentes en la cultura posmoderna, pero en formas renovadas. La autora concluye con los siguientes tres puntos: *1)* la industria cultural del siglo XXI es más sofisticada, aunque no por ello más liberadora o enriquecedora; *2)* las nuevas formas de socialización virtual deben ser repensadas con una mirada crítica, pues es fácil perderse en los beneficios aparentes de su uso*; 3)* los conceptos y tesis presentadas en *Industria cultural* son sumamente pertinentes para ampliar la comprensión de fenómenos culturales actuales, tales como el diseño de sí y la necesidad de estar en la mirada del otro como objeto de su deseo, la transformación de la política en espectáculo digital, la polarización social por medio de las redes sociales, la vigilancia y manipulación.

A continuación, Alejandro Gutiérrez Robles nos ofrece el texto "Humanidad y fin de ciclo: la esperanza como criterio hermenéutico de la existencia humana en la obra de Giambattista Vico". Por medio de estas páginas, el autor llama a reflexionar que humanidad y hermenéutica van de la mano; el derrotero de una siempre ha abierto camino al paso de la otra y viceversa. Sólo que, mientras en la tradición hermenéutica alemana ésta es la elocuencia de la humanidad, de ese común modo de ser humanos que abre diferentes flancos de interpretación de acuerdo con las disciplinas científicas o procesos culturales que la invoquen, en la tradición hermenéutica italiana la humanidad es la elocuencia de ese potencial incontenible que es la palabra en la constitución de lo existente, incluido lo humano que, de esta manera, deviene lo posible o, dicho de otro modo, la esperanza. Todo parece indicar que ha llegado el momento propicio para que Occidente se libere, al fin, de los vínculos que le unen a la hermenéutica de la formación aún vigente y explore las oportunidades que la hermenéutica de la creación hace accesibles. *É*sta es la coyuntura y ésta su viabilidad; la crisis cultural acicateada por la pandemia de la COVID-19 nos lo deja muy claro: o respondemos creativos y responsables aquí y ahora o nos atamos al *corsi* y *ricorsi* de la historia renunciando a la tímida y vigorosa luz de la esperanza.

Dentro de esta sección, tenemos en cuarto lugar el escrito de Víctor Hugo González García, "Derivaciones del pesimismo en la Teoría Crítica de Max Horkheimer", donde el autor pretende mostrar cómo se perfila el pesimismo de Horkheimer y hacia dónde lo dirige en consecuencia. De allí, tratará de evidenciar que su pesimismo no es conformista ni conservador, y así, de evitar el discurso aparentemente neutral que se le ha conferido desde una lectura posmoderna. Con base en un análisis genealógico de la Modernidad, se puede apreciar que, a pesar de que algunas tesis centrales

de *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental* tienen carácter derrotista y sombrío, ésas no son muestra de una irremediable filosofía negativa de la historia. De esta manera, a pesar de que esas tesis se relacionan con el pesimismo schopenhaueriano, en *Anhelo de justicia* presenta su rebasamiento.

Cierra la sección el texto de Ricardo Marcelino Rivas García, "La secularización como horizonte de posibilidad para un cosmopolitismo religioso". En este trabajo se retoma el paradigma de la secularización para matizarlo con las expresiones de reencantamiento del mundo que se presentan en la cultura actual, el cual se manifiesta desde el pluralismo religioso hasta la aparición de nuevas mitificaciones. En esta situación estructural de reencantamiento, se hace obligada una mirada conciliadora hacia la modernidad, hacia la secularización y hacia la misma religión; especialmente, por los aportes éticos que esta última ha ofrecido y puede seguir haciéndolo en tiempos tan complejos. Desde el punto de vista del autor, es necesario un replanteamiento acerca de la secularización desde una perspectiva pluralista y tolerante, que dé pie a un mosaico cosmopolita en materia religiosa en la global.

En seguida, tenemos la sección de "Arte y Religión", que reúne tres textos. En primer lugar, "Una deuda intercultural pendiente: el diálogo que nunca fue… Imposición doctrinal en las culturas indígenas americanas", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. En este escrito, se parte de que el problema de fondo en la cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente de la propia, que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un "nosotros", del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los "otros", que desde el "nosotros" son rechazados *a priori* como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación desventajosa del otro, por el mero hecho de su diferencia respecto al extraño que adviene a su círculo cultural. Las consecuencias de esa tendencia antropológica son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida del sustrato cultural autóctono.

A continuación, aparece el texto de Lucero González Suárez, "La oración teresiana. Análisis fenomenológico". Este artículo tiene por objetivo hacer patentes las repercusiones existenciales de la oración, por medio del análisis fenomenológico-hermenéutico del tratado sobre los grados de ésta, que santa Teresa de Jesús desarrolla en el contexto del *Libro de la Vida*. En primer lugar, se exhibirán los rasgos esenciales de la oración. Posterior-

mente, se analizarán las modalidades fundamentales de la oración. Esto último, con el fin de mostrar que cada una de ellas corresponde a un tipo de donación de la presencia divina que redunda en la cristificación del hombre. En su conclusión, la autora enfatiza: "Santa Teresa de Jesús no es teóloga ni mujer de letras. Sin embargo, el profundo conocimiento sobre el ser del hombre y el Misterio de Dios que nos ha compartido a través de sus escritos avalan el título *doctora de la Iglesia*, que le fuera otorgado en 1970 por Pablo VI. ¿De dónde procede la autoridad de la santa? Frente a los discursos de la teología y de la teodicea que surgen, respectivamente, de la interpretación de los textos sagrados y del preguntar filosófico, la mística es experiencia sobrenatural de Dios. De allí su primacía y autoridad".

Por último, para cerrar esta sección, tenemos el texto de Jorge Luis Ortiz Rivera, "Las cenizas del Ave Fénix. Nuevas perspectivas sobre la actualización en el quehacer de la Teología Natural". Ahí se presentan algunas problemáticas que exigen ser estudiadas y replanteadas desde las nuevas perspectivas que la filosofía ha ido desarrollando desde que se plantearon los problemas básicos, así como las principales tesis de resolución sobre el problema que plantea un estudio racional, filosófico, de ese fenómeno que aparece como hipótesis: La divinidad. La divinidad en abstracto, porque si la filosofía ha de trabajar de este ente, lo ha de hacer desde la neutralidad propia del aquel que supone su existencia, independientemente de cualquier concepción de un credo en particular. En la primera parte de este trabajo, se trata del problema que pudiera hacer posible abrir nuevas brechas de investigación sobre el problema; a saber, deslindar el estudio de la divinidad del género supremo Ser. Lo divino es más que el ser. Después, se desarrollará el tema que, a consideración de su autor, es medular resolver antes de un desarrollo más acucioso de la disciplina; se trata del de la inefabilidad de Dios. La Teología negativa no es una opción válida para los fines de este trabajo. De nuevo, habrá que replantear el abordaje, lo que genera nueva vida en los estudios teológicos naturales.

Prosigue la sección de *Reseñas y Noticias* que reúne dos trabajos. El primero es "El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular: presentación y desarrollo de un proyecto académico UIC. Reconfiguración a partir de la pandemia por COVID-19", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes. Dicho trabajo presenta una visión general de esta instancia académica en el abanico de actividades emergentes asumidas a raíz de la contingencia por la pandemia.

El segundo trabajo corresponde a Gerardo González Reyes, quien presenta "Acerca de orígenes y expresiones de la religiosidad en México: cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional", texto coordinado por María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes y publicado por El Colegio Mexiquense, A. C. El texto arropa las

14 ponencias que fueron presentadas y discutidas durante 2018 en el Seminario intitulado *Santos, devociones e identidades,* figura académica derivada de la alianza entre El Colegio Mexiquense, A. C., y la Universidad Autónoma del Estado de México. A dicho seminario, y a partir de 2019, la Universidad Intercontinental contribuye esporádicamente por medio de su Observatorio de la Religiosidad Popular.

Para cerrar el número, la Carpeta Gráfica está dedicada —en consonancia con el tema monográfico— a "Imágenes novohispanas: evocaciones de una fusión", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, con una serie de fotografías que capturan la riqueza estética intercultural en algunos conventos novohispanos en México.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

I. FILÓSOFOS NOVOHISPANOS

¡DIOS LO QUIERE! LA CÓLERA DE LOS JUSTOS Y EL FIN DE LOS TIEMPOS

Harriet García de Vicuña Gortazar*

RESUMEN En este texto, los tafures son pensados como la expresión más extrema y chocante de los anhelos de un tiempo y un lugar (la Edad Media europea) que espera y desea el cumplimiento de las promesas que se encuentran en las profecías que anuncian el inminente fin de los tiempos (la llegada del reino de Dios y la hermandad entre todos los seres humanos), pero que no olvida que la consumación de los tiempos será precedida por una guerra sangrienta y cruel: Dios exige eliminar de manera implacable a los malvados y los tafures obedecen, asesinan y devoran, de manera cruel, a los enemigos del Creador con la intención de salvar sus almas y colaborar con la llegada del reino. Ésta es la paradoja sobre la que se reflexiona en este escrito.

ABSTRACT In this text the Tafurs are thought out as the most extreme and shocking expression of the desires of a time and a place (the european middle age) who waits and wishes the fulfillment of the promises found in the prophecies that announce the inminent end of times (the coming of God´s kingdom and the brotherhood among all human beings), but who does not forget that the consummation of the ages will be preceded by a bloody and cruel war: God demands the relentless elimination of the wicked and the Tafurs obey, murder and devour, cruelly, the enemies of the Creator with the intention of saving their souls and collaborating with the arrival of the kingdom. This is the paradox that is thought in this writing.

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

Palabras clave
Apocalipsis, presente y futuro, profecía, espera, guerra, Tafur

Keywords
Book of Revelation, present and future, prophecy, delay, war, Tafur

Revelación de Jesús Cristo,
que le fue dada por Dios
con el fin de mostrar a sus siervos
lo que pronto ha de suceder […]
Afortunado el que lea y los que
escuchen las palabras de la profecía,
y los que observen lo que está en ella escrito;
pues el momento se acerca.
Ap 1: 1, 2 y 3

La Europa de la Edad Media tiene fe y esperanza: cree en las profecías que anuncian el fin de los tiempos y espera que el tiempo que falta para que Dios cumpla su promesa sea el menor posible. La fe y la esperanza en el fin hacen que los europeos vivan con la mirada fija en el *porvenir*: el fin del mundo, de este mundo, obsesiona a los habitantes de Europa. Los católicos buscan las señales que han de anunciar la fecha del final y la aparición, en la tierra, de un Anticristo que se ha de rodear de hordas de seguidores y que, a pesar de que no puede vencer a Dios y sus ejércitos, viene a traer terror, sufrimiento y muerte, y a recibir castigo, dolor y escarmiento.

Los *hechos* revelados por los profetas describen un *tiempo* en el que la venganza y el asesinato son las paradójicas *hazañas* que los servidores de Dios han de emprender para que, de una vez por todas, las promesas se cumplan: todas las *atrocidades detalladas* en las profecías son el preludio ineludible para la llegada del reino celestial que ha de sustituir las "condiciones difíciles y conflictivas, resultantes del enfrentamiento permanente, sobre la faz de la Tierra, así como en el ser humano mismo, entre el bien y el mal":[1] la batalla entre el bien y el mal se ha de resolver, de una vez y para siempre, en esta última guerra; la masacre marca el comienzo de la salvación.

Para una parte muy significativa de la población europea, la matanza que precede al fin de los tiempos es carnal y terrenal, pese a los intentos del

[1] Jean Flori, "Introducción", *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval,* Madrid, Akal, 2010, p. 6.

clero por *matizar* la cercanía del final y por *suavizar* lo concreto de la masacre con una lectura "espiritual" de las profecías escatológicas, en la que muchos de los acontecimientos profetizados ya se han cumplido en el tiempo presente gracias a la Iglesia y su ministerio, así como por los sacramentos que administra. Esta lectura que los teólogos usan para discutir el cómputo de años con el que se ha de medir el milenio y el inicio del fin no logra calmar a muchos de los que esperan, y choca frontalmente con la ansiedad con la que el final se aguarda: muchos católicos viven convencidos de la cercanía del fin de los tiempos y de "su realización 'histórica' y no solamente 'espiritual'";[2] la guerra del fin de los tiempos no sucederá en las almas de los creyentes: destruirá los cuerpos.

Los europeos esperan y anhelan la llegada del final; esperan y anhelan participar en la guerra del fin de los tiempos: "la espera escatológica [...] formaba parte del universo mental de los hombres de estos tiempos",[3] lo cual los coloca en una realidad tensionada entre un presente difícil, sufrido, de miseria y explotación y un extraño *futuro fuera del tiempo,* en el que todas las promesas de igualdad que escuchan desde los púlpitos se han de cumplir: los *ejércitos del fin de los tiempos* continúan con sus actividades diarias, pero velan las armas mientras esperan el *inminente* inicio de la consumación para ayudar a Dios en la guerra final.

Y gritaban a grandes voces diciendo:
"¿Hasta cuándo, señor santo y verdadero,
no has de juzgar,
y de vengar nuestra sangre
de los habitantes de la tierra?"
Ap 6: 10

Los grupos y profetas milenaristas que aparecen en Europa a lo largo de la Edad Media critican, en feroces arengas que vocean en calles y plazas, la efectividad de la mediación eclesiástica y la validez y la pertinencia de los sacramentos administrados por los sacerdotes: la confesión, el bautismo o la eucaristía no aportan nada a una salvación que depende, dicen los predicadores callejeros, exclusivamente de la gracia que el Espíritu Santo concede sin que el regalo de Dios necesite o dependa de ninguna obra hecha por los seres humanos.[4] Los alegatos de los predicadores suponen un ataque frontal

[2] J. Flori, *El año mil: falsos terrores y auténticas tensiones* (trad. Anabel Carrasco Manchado), Madrid, Akal, 2010, p. 164

[3] *Ibidem,* p. 167.

[4] *Cfr*. Yves Delhoysie y Georges Lapierre, "Introducción al milenarismo", *El incendio milenarista*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2008, p. 9.

contra la iglesia católica porque el reproche que lanzan para que lo escuchen los habitantes de Europa expone la paradoja que oculta el poder católico y sobre la que se construye el arbitraje de la Iglesia y, hasta cierto punto, el orden medieval: "La religión constituía a la vez el pensamiento de la separación y el de la redención, el de la supresión de la separación".[5]

La defensa de la fuerza de la *sola gracia* que hacen los milenaristas plantea una enmienda al orden de cosas, ya que muestra que el orden católico se organiza en un espacio tensionado por una contradicción que el clero no puede resolver: la iglesia se revela, gracias a esta crítica, como el paradójico encargado de gestionar la separación, al mismo tiempo que sanciona las prácticas que, supuestamente, han de eliminarla; la existencia de la organización se encuentra ligada al mantenimiento de la escisión que han prometido eliminar.

La separación es la base del *escándalo* que denuncian los profetas: para que haya iglesia, debe haber mediación, es decir, se debe incumplir la promesa de la llegada del Reino que elimina(rá) la separación entre Dios y el ser humano y se ha de mantener al ser humano en la expectativa, en la espera de la llegada de la redención que elimina(rá) la desconexión de manera efectiva. Los milenaristas se *rebelan* contra el *escandaloso* incumplimiento y predican contra la Iglesia, porque abominan de unas prácticas que se descubren como falsas, ineficaces, incapaces de cumplir lo que prometen, y desesperan por el aplazamiento del cual los sacramentos son síntoma y, hasta cierto punto, razón: mantener el sacramento es mantener la espera, posponer la llegada del reino de Dios y conservar un *mundo* en el que las promesas de comunidad y salvación son fantasías irrealizables. "Una teoría semejante desemboca en la crítica efectiva de los fundamentos del orden social, ya que anuncia el fin inmediato de la *separación* entre el hombre y su esencia [...] El Sacramento instituía la mediación entre Dios y el hombre, sin suprimir por ello la separación. El Espíritu, por fin, suprime la separación para realizar la unión indiferenciada del hombre y su esencia."[6]

La llegada del reino del espíritu en el que la gracia de Dios cae(rá) sobre todos los habitantes de la tierra hace innecesarias y contraproducentes las estructuras religiosas y el mundo que sustentan. El mundo en el que la promesa se ha cumplido es una *realidad* sin mediaciones ni esperas, en la que el ser humano, por fin, se reconcilia con *aquello que es* y con una *comunidad* que, ahora sí, ha de cumplir las características que le atribuye el mensaje cristiano. "Ya no padecerán hambre, ya no padecerán sed, no caerá sobre ellos el sol, ni ningún bochorno, porque el cordero que está en medio

[5] *Ibidem,* p. 12.

[6] *Ibidem,* p. 21.

del trono los pastoreará, y los conducirá a fuentes de agua de vida, y enjugará el Dios todas las lágrimas de sus ojos" (*Ap* 7: 16 y 17)

La predicación milenarista contra la separación critica la *imperfección* de una comunidad que difícilmente se puede denominar así mientras la promesa siga sin cumplirse: la *comunidad cristiana* que atacan los milenaristas es *imperfecta,* "en la medida en que busca su verdad fuera de sí",[7] es decir, en una promesa de felicidad separada, fuera del mundo y que para los creyentes de la iglesia oficial sólo es posible *entrever* en mediaciones sacramentales que nunca eliminan la escisión: el reino de Dios, la comunidad perfecta, siempre está por venir, por lo que la existencia concreta y real de la colectividad deviene un estado de espera en el que los miembros del colectivo proyectan e imaginan la felicidad por venir.

La frustración por el aplazamiento de la promesa que los milenaristas han convertido en un clamor contra el orden medieval también parece ser la base de una literatura "fantástica" que se recibe "como un bálsamo para el malestar que atenazaba la Europa de la época":[8] en Europa empiezan a aparecer escritos en los que, para consuelo de las frustraciones de los creyentes, se cuenta cómo los gozos del reino de Dios se disfrutan *aquí y ahora*, en este mundo. Algunos de estos textos son las cartas que el preste Juan, fabuloso gobernante cristiano de la India, escribe al emperador bizantino Manuel Comneno o (según otra versión) a Federico, emperador del Sacro Imperio. En ellas, el preste hace una recapitulación de los portentos que se esconden en sus vastos dominios y describe una realidad que poco tiene que ver con la que *sufre* la mayoría de los habitantes de la Europa cristiana de los siglos XI y XII.

El preste Juan cuenta cómo las tierras sobre las que gobierna están pobladas por infinidad de animales y, también, de fantásticas criaturas que en Europa sólo se conocen por historias y leyendas; explica cómo mantienen encerradas a las naciones caníbales que servirán al Anticristo en la guerra del fin de los tiempos, pero que no duda en utilizarlas como vanguardia de sus ejércitos en la lucha contra sus enemigos; habla de tierras por las que fluyen la leche y la miel y en las cuales los venenos pierden su poder; describe islas en las que Dios hace llover el maná por lo que sus habitantes "no aran, no siembran, no recogen la mies ni alteran la tierra en modo alguno para obtener de ella sus mejores frutos":[9] viven rodeados por la abundancia y sacian su hambre sin necesidad de trabajar para ello: el oro y las piedras preciosas abundan en esas tierras y aquellos que consumen el maná viven

[7] *Ibidem,* p. 29.

[8] Javier Martín Lalanda, "Introducción", *La carta del Preste Juan,* Madrid, Siruela, 2004, p. 9.

[9] *Ibidem*, p. 93.

hasta los 500 años; cuenta cómo los desiertos que se encuentran en sus dominios son, en realidad, "océanos de arena" que están llenos de sabrosos peces; habla de planicies llenas de piedras que curan las enfermedades de los cristianos o de aquellos que quieren serlo; presume de su generosidad para con los extranjeros y recalca cómo en las tierras en las que él gobierna no hay pobres: "nuestros hombres tienen todo tipo de riquezas";[10] afirma que en su reino las armas y las herramientas están hechas de plata y dice que en el palacio en el que vive "comen a diario treinta mil hombres, además de los que entran y salen"[11] a los cuales sirven la comida reyes, duques y condes bajo un tejado de ébano y alrededor de una mesa de esmeraldas y amatista que impide que los comensales se emborrachen; explica cómo su padre construyó un palacio en el que por gracia de Dios nadie sufre hambre, sed o enfermedad porque todo aquel que entrase en él "saldrá tan saciado de él como si hubiese comido cien viandas o tan sano como si no hubiera tenido enfermedad alguna en su vida":[12] el fabuloso imperio cristiano de la India que se describe en las cartas que firma el preste excita la imaginación de cualquiera que padezca penurias y escasez, hasta tal punto que se puede *confundir* con el reino prometido, pero tampoco elimina los sufrimientos de los menesterosos.

El reino del preste está ubicado en una geografía distante y fantástica que lo hace *absolutamente* lejano: la espera se transforma en una lejanía insalvable, por lo que el cristiano medieval sigue esperando la salvación; ya sea en el mundo lejano que describe Juan, ya sea en el escatológico reino celestial del que hablan los profetas. "En esta *forma religiosa* de la comunidad se consumaba la escisión entre el sujeto y el objeto: entre ambos se interponía un mundo […] Los cristianos de los siglos XI y XIII habían buscado en una tierra sacra la reconciliación entre su subjetividad doliente y la representación objetiva del Reino de Dios, pero su pasión no pudo consumarse. La conciencia de los hombres de esa época siguió dominada por la espera."[13]

La imposibilidad de *cerrar la herida*, de eliminar las miserias y atrocidades del mundo y de *traer al aquí y al ahora* lo prometido por Dios, hace que muchos cristianos europeos imaginen y deseen la salvación y vivan y se relacionen crispados por una tensión que *une,* de manera contradictoria, el anhelo y la impotencia. La *comunidad* de los creyentes se construye sobre el cimiento que proporciona la irónica *espera sin fin de un tiempo final*

[10] *Ibidem,* p. 97.

[11] *Ibidem,* p. 100.

[12] *Ibidem,* p. 102.

[13] Y. Delhoysie y G. Lapierre, "El milenarismo y la caída del mundo cristiano", en *op. cit.,* p. 50.

en el que la promesa se cumpla efectivamente y de una vez por todas: los cristianos se reúnen y se organizan como la *comunidad de los que esperan.* "¡Aleluya! Porque reina el señor, el dios, el todopoderoso. Alegrémonos, y gocemos, y démosle gloria, porque ha llegado la boda del cordero" (*Ap* 19: 6 y 7).

La conciencia de la espera condiciona a la población de la Europa de la Edad Media hasta tal punto que los síntomas de ese *mal* no sólo aparecen entre aquellos que escuchan y creen en las arengas de los profetas que predican sobre la inminencia del fin: los hombres y lugares del clero también sufren la espera y algunos son atacados por *la acidia,* demonio que "posee" a los cristianos que consagran su vida a Dios y la Iglesia.

El clérigo atacado por este mal es víctima de un estupor tan profundo que sus días se *malgastan* en una apática repetición de inactividad, lamentos, ineptitud para las tareas del espíritu, aflicción y evocación de lugares siempre lejanos donde cree poder ser feliz; todo lo que tiene delante de él lo sufre como enojoso y complicado.[14]

Los síntomas del mal que ataca al clero muestran que los *poseídos* sufren el peso abrumador del presente: las circunstancias y acciones del día a día son tan insoportables que dejan de *vivir,* es decir, abandonan toda actividad y llenan su tiempo *con fantásticas ensoñaciones* en las que se trasladan a otro lugar, siempre lejano, siempre *mejor*: la *pereza* y la inacción de los clérigos es triste y desesperada por lo que los afectados no son vistos, como se hace con tantos otros, como pecadores que reniegan del trabajo y el esfuerzo, sino como melancólicos atormentados.

La explicación con la que se trata de dar cuenta de la singular *enfermedad* no deja de ser sorprendente. Los acidiosos no caen en la estupefacción por la "conciencia de un mal, sino por […] la consideración del más grande de los bienes; acidia es precisamente el vertiginoso y asustado retraerse […] ante Dios":[15] Dios y su promesa de salvación son, en cierta medida, las razones por las que los religiosos caen en el desconcierto que les hace el presente tan insufrible.

El abandono de las actividades cotidianas y las *fantasías* con las cuales los monjes llenan su día muestran el paradójico rechazo a las obligaciones de la vida monacal de quienes han elegido ese modo de vivir; al mismo tiempo, son los indicios que revelan que la esperanza y la fe que les hizo tomar la decisión de entrar en la comunidad religiosa se mantienen.

[14] *Cfr*. Joannis Cassiani en Giorgio Agamben, "El demonio meridiano", *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental,* Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 24, 25 y 26.

[15] *Ibidem,* p. 30.

> Que el acidioso se retraiga de su fin divino no significa, de hecho, que logre olvidarlo o que cese en realidad de desearlo. Si, en términos teológicos, lo que le falta no es la salvación, sino la vía que conduce a ella, en términos psicológicos la retracción del acidioso no delata un eclipse del deseo, sino más bien el hacerse inalcanzable de su objeto: *la suya es la perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a él.*[16]

El clérigo que es víctima del demonio de la acidia desespera porque anhela el cumplimiento de la promesa, pero no soporta el camino que ha elegido para llegar a ella: la vida religiosa llena de mediaciones sacramentales, reglas, obediencia y espera; en el corazón de la *comunidad* eclesiástica, en el centro de la organización que guía a los creyentes por el camino de la fe aparece, como entre aquellos que a gritos predican sobre el poder salvador de la gracia, la impaciencia del final.

Los *impacientes* clérigos medievales que sufren los rigores de la disciplina monacal y se lamentan por la espera viven el presente como el tiempo previo, como el (insoportable) aplazamiento de *un futuro fuera del tiempo* en el cual depositan todo valor y en función del cual relativizan la importancia de todas las cosas mundanas sometidas a las transformaciones y corrupción del tiempo: en comparación con la promesa de salvación y felicidad eterna todo lo que les rodea, hacen, o padecen son sucesos triviales y sin valor. "Mientras el hombre existe, el hombre no es. El hombre sólo puede anticipar su esencia en el afán de eternidad, y él será únicamente cuando por fin posea y disfrute (*frui)* la eternidad. La forma recta de amor a uno mismo (*amor sui)* no ama al yo del presente, que va a morir, sino a lo que en él le hará vivir por siempre."[17]

El clérigo que convive con la desesperación tras los muros de las abadías y conventos vive turbado por la espera, trastornado por la esperanza, expectante de la *vida futura,* y todas estas ilusiones tienen el extraño efecto de convertir el amor que siente en odio, "porque una futuridad absoluta sólo puede anticiparse mediante la aniquilación del presente mortal, temporal [...] (*odium sui*)":[18] al anticipar la felicidad completa en esa eternidad fuera de las peripecias del tiempo que Dios promete, el que anhela también detesta y desespera de un presente que no es más que corrupción y espera; "pierde el modo humano de existir, que es la condición mortal, sin mudar en el modo divino de existir, que es la eternidad".[19]

[16] *Ibidem.,* p. 31.

[17] Hannah Arendt, "Caritas y cupiditas", *El concepto de amor en San Agustín,* Madrid, Encuentro, 2001, pp. 45 y 46.

[18] *Ibidem,* p. 46.

[19] *Ibidem,* p. 48.

El *entre* en el que se encuentra el hombre que no completa la *apoteosis* incluso aunque *renuncie* al mundo y acepte la regla monacal que, parece, le acerca a Dios, es el *tiempo* en el que la tensión de un presente de irrelevancia que se obsesiona con una eternidad dichosa inmoviliza y deja estupefacto al creyente: y obliga a odiar.

La vida cotidiana, las ocupaciones y los hábitos se convierten en realidades insoportables cuyo sentido (si es que alguna vez lo tuvieron) se disuelve por la espera(nza) de una salvación siempre por venir; la espera(nza) deja de ser una fuerza motriz y se transforma en la base de una experiencia del presente como tiempo detenido, congelado en el umbral de una salvación que se anhela, pero no se ve cercana: se suspira, se espera, se desespera y se odia. "Sé dónde habitas, allí donde está el trono de Satanás, pero te haces fuerte en mi nombre y no reniegas de mi fe" (*Ap* 2: 13).

La experiencia del tiempo presente como un tiempo de dilación dificulta la relación de los creyentes entre ellos porque hace muy difícil sentir afinidad: los miembros de la "comunidad" odian el presente *humano y terrenal* en el que se relacionan, su individualidad concreta y las circunstancias singulares que les rodean, lo cual pone a discusión la propia idea de colectividad y el deber del cristiano hacia el semejante: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", dice la Biblia; ¿cómo puede vivir en comunidad aquel que desprecia lo que le rodea?, ¿cómo ama al prójimo como a sí mismo alguien que (se) odia?

El amor hacia el prójimo que Jesús de Nazaret considera como el segundo deber más importante de los seres humanos tras el amor a Dios, parece transformarse en exactamente su contrario en la extraña congregación de aquellos que se odian porque aman aquello que quieren ser, pero todavía no son; aman la divinidad que no son y, por lo tanto, odian la mortalidad que sí son; aman un futuro fuera del tiempo en el que viven fantásticamente y sufren el presente mundano en el que están: estos sentimientos transforman radicalmente la relación con el prójimo y la idea que se tiene del otro; "qué deba y qué no deba ser deseado, y quién deba y quién no deba ser amado, se deciden en referencia al futuro anticipado [...] El futuro anticipado establece el orden y la medida del amor".[20]

El prójimo no puede ser amado por su existencia presente, ni honrado por las circunstancias concretas de su vida que son odiosas por ser humanas, sujetas a la corrupción y el sufrimiento: los seres humanos son (o no) amados según los criterios de la espera por lo que, en un extraño giro, el semejante se transforma en objeto del odio: *odiarás al prójimo (concreto y presente) como a ti mismo (concreto y presente)* es el nuevo mandamiento de aquellos que anhelan la *llegada* de salvación y quieren *vivir* ahora en el ex-

[20] H. Arendt, "El orden del amor", *op. cit.*, p. 58.

traño *tiempo por llegar que no está sometido a la corrupción del tiempo*: el odio al presente es la forma concreta del amor del cristiano obsesionado con el futuro de salvación. "Conozco tus obras: no eres ni frío ni caliente. Has de ser frío o caliente. Y porque eres tibio, ni frío ni caliente, te voy a vomitar de mi boca" (*Ap* 3; 15 y 16).

La Europa cristiana que se llena de predicadores furiosos y mensajes apocalípticos en los que se profetiza la inminencia del fin, en la que los clérigos se desesperan encerrados en monasterios y abadías, en la que el dolor y la muerte conforman la cotidianidad de la mayoría de la población, vive, espera y odia convencida de la cercanía del fin, incluso deseosa del final; pobreza, guerras y enfermedades muestran la fragilidad del mundo y son las realidades cotidianas gracias a las cuales "los ojos del pueblo llano podían empezar a ver, incluso en las circunstancias más comunes, indicadores de la ira divina o de la furia diabólica".[21]

Los europeos *ven* las señales: un cometa cuya cola tiene forma de espada atraviesa los cielos; nubes color sangre chocan con gran estruendo; jinetes celestiales cabalgan veloces en la visión que describe un sacerdote llamado Sigerio; una multitud de seres etéreos lucha por entrar en una ciudad que aparece en el Cielo; una mujer da a luz a un bebé que habla tras dos años de embarazo; el emperador Carlomagno vuelve de entre los muertos y recorre Europa dispuesto a guiar a los fieles hacia Jerusalén:[22] la vida cotidiana se llena de eventos *maravillosos* que muestran a los cristianos de la Europa medieval la inminencia, incluso la simultaneidad de lo profetizado en el libro escrito por Juan de Patmos; los prodigios que admiran los europeos parecen ser algunas de las razones que transforman, en una población cansada de esperar y que está muy atenta a los sermones de los milenaristas, la conciencia de la espera y la experiencia del tiempo.

El creyente que *ve* y *obedece* las señales de la consumación de los tiempos deja de experimentar el presente como un punto en una línea *que no tiene (un) fin* y que, por lo tanto, aplaza y obliga a esperar lo por venir. Para aquel que cree en las señales el presente ya no se vive como el tiempo de la espera, porque la espera ha terminado.

> La inminencia del fin, segura o supuesta, modifica la experiencia del tiempo [...] En ausencia del fin, el tiempo se dilata, se expande, hasta resultar imperceptible o in-diferente, hasta convertirse en *espacio*: y un espacio espectral o desértico, un espacio no marcado, no de-limitado o definido [...] El fin in-

[21] Jay Rubenstein, "Lunas ensangrentadas y estrellas fulgurantes: el pueblo responde", *Los ejércitos del Cielo. La primera cruzada y la búsqueda del apocalipsis,* Barcelona, Ediciones de Presente y Pasado, 2012, p. 69.

[22] *Cfr. ibidem,* p. 67.

> minente [...] convierte el tiempo en plazo: no línea [...] indefinida o infinita, sino ya segmento, clausurado por un punto final. Tal vez por el *día del juicio*, que es el instante del vencimiento, el momento de la verdad, el momento en el que se piden, y se han de dar, cuentas.[23]

La transformación de la experiencia del tiempo, es decir, la experiencia del presente como el momento en el que el tiempo se clausura, como el *instante* en el que empieza el ajuste de cuentas, hace imposible articular la existencia de una comunidad de manera mediada, con una guía de conducta para un grupo de adeptos que *sigue* un camino con marcas reconocibles. La moral comunitaria, las reglas monásticas, las mediaciones y los sacramentos que "garantizan" la salvación por venir y que se presentan como señales que impiden que el creyente se pierda en la enormidad del espacio espectral que es el tiempo (de la espera), pierden toda relevancia con la llegada del fin: el tiempo clausurado trae al presente lo *concreto* del final por lo que la palabra que señala el camino (siempre por recorrer), así como la espera(nza) de la redención son sustituidas, para aquellos que creen en la presencia del fin, con la necesidad de participar en la guerra de Dios. Las señales de los cielos y las palabras de los profetas ya no se refieren a la masacre *por venir* y se convierten en la *descripción* que detalla los sangrientos eventos del último día que es hoy.

En el *día del fin de los tiempos* ya no hay oportunidad para la misericordia y ha llegado el momento de cobrar venganza de las humillaciones: es necesario "lograr una inversión, absoluta, de las relaciones de poder".[24] En la lucha por el ajuste de cuentas Dios y el Mesías olvidan la compasión y el perdón y se convierten en los líderes de un implacable ejército que se *debe* formar con los creyentes: el pueblo de Dios debe colaborar y tiene que ser despiadado y cruel. Todos los habitantes de la tierra son llamados a la batalla, pero la guerra del fin de los tiempos necesita de dos ejércitos que se enfrenten: "el Pueblo no sólo se construye a través de agregaciones o inclusiones, sino a través de segregaciones y exclusiones. El número de los salvados no sólo se completa sumando: se completa restando".[25]

La guerra final descrita en el Apocalipsis divide a los seres humanos en dos bandos fatalmente enfrentados: los servidores de Dios y los secuaces del Anticristo. El llamado a todos los pueblos del mundo para que se sumen al ejército de los justos se completa, se *debe* completar, con la eliminación sangrienta de los malvados: sólo así se cumplirá lo profetizado. El asesinato

---

[23] Patxi Lanceros, "Introducción. La revelación del fin y la imagen del día", *Apocalipsis o Libro de la Revelación,* Madrid, Abada, 2018, pp. 13 y 14.

[24] *Ibidem,* p. 52.

[25] *Ibidem,* p. 55.

de los enemigos de Dios es la tarea ineludible de los ejércitos de los cielos, porque el reino de Dios que ha de surgir después de la guerra del fin de los tiempos, se levanta sobre las cenizas del mundo: "Dado que la justicia y el mundo son incompatibles, (si) ha de imperar la justicia, se ha de aniquilar el mundo":[26] los guerreros del fin de los días forman una comunidad furiosa que teme, al mismo tiempo que adopta y utiliza, la cólera de Dios porque sabe que "la cólera de Dios, si no se comparte, se padece".[27] El Dios furioso que ha decidido llevar a cabo el ajuste final se sirve de un ejército formado por los creyentes que comparten su cólera. "Y vi el cielo abierto, y he ahí un caballo blanco, y el que lo monta se llama el fiel, y el verdadero, y juzga con justicia, y guerrea […] Y los ejércitos del cielo le siguen sobre caballos blancos, vestidos de lino fino, blanco y resplandeciente." (*Ap* 19: 11 y 14)

Los creyentes furiosos que ansían servir a Dios destruyendo el mundo tienen la oportunidad (así lo creen muchos de ellos) de incorporarse al ejército de los cielos cuando se alistan a la paradójica *peregrinación militar* a la que convoca Urbano ii, el 27 de noviembre de 1095; el papa exhorta a los habitantes del occidente cristiano a liberar los santos lugares de la dominación musulmana: Urbano llama a la guerra santa desde la ciudad de Clermont, Francia.

¡Dios lo quiere! La multitud que aprueba jubilosa las palabras del santo padre observa como Ademar, obispo de la ciudad de *le Puy-en-Vélay,* cae de rodillas ante el líder de la Iglesia Católica y jura tomar la cruz y dirigirse a Tierra Santa: el clérigo se convierte en el primer guerrero-peregrino. Una costurera aparece rápida y oportunamente para coser en el hombro derecho de la capa del obispo una cruz de tela y, con este gesto, encarnar en Ademar la obediencia a la orden del obispo de Roma: Cristo habla a través de su vicario; el papa recita las Escrituras ante la fervorosa muchedumbre y marca el camino de los creyentes: "el que no carga con su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo".[28] "Y vi el cielo nuevo y la tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra se fueron y ya no hay mar. Y la ciudad santa, la nueva Jerusalén, la vi bajando del cielo, desde dios, dispuesta como una novia adornada para su hombre." (*Ap* 21: 1 y 2)

La liberación de Jerusalén exige una gigantesca movilización de hombres y suministros, por lo que el santo padre recorre las tierras del sur de Francia para solicitar la ayuda de los nobles franceses. El papa necesita un ejército y lo necesita no sólo para que marche hacia Palestina a liberar los santos lugares de la dominación musulmana: también deberá luchar junto a los cristianos de Bizancio contra los turcos selyúcidas con el no muy oculto

[26] *Ibidem,* p. 70.

[27] *Idem.*

[28] Cit. en J. Rubenstein, "Los rugidos de la multitud", *op. cit.,* p. 50.

objetivo de promover el prestigio del Vaticano entre los cristianos del oriente; los nobles y caballeros de la Europa occidental van a ayudar a lograr ese objetivo y, además, son libres de repartirse las tierras y riquezas arrebatadas a los infieles.[29]

Las entrevistas del papa con los nobles guerreros son parte del plan del Vaticano para reorganizar el equilibrio de poder en Europa y Tierra Santa; pero, de una manera que probablemente nadie puede anticipar, las palabras de Urbano tienen efectos imprevistos en una parte de la población europea: la predicación de la cruzada libera "en las masas esperanzas y odios que se expresarían en maneras muy distintas de las esperadas por la política papal".[30]

El pueblo de Europa recibe la llamada a la guerra santa multiplicada y transformada. Al mismo tiempo que el papa se encarga de difundir la importancia de la cruzada en entrevistas con los nobles y mientras los obispos exhortan desde los púlpitos de las iglesias, otras voces repiten el mensaje: las de un grupo de hombres que, a pesar de no tener ningún aval oficial para la predicación, repiten, muy a su manera y de forma entusiasta, el mandato papal: los *prophetae* hablan; ascetas milagreros con gran prestigio entre el pueblo llaman a la guerra contra los infieles.[31]

El pueblo responde al mensaje de los predicadores y se alista para partir hacia tierra santa de manera masiva: alterados por las señales y cansados de esperar el fin, actúan, se convierten en la vanguardia de la Cristiandad en su guerra contra el islam y forman el ejército de los pobres, un ejército que poco tiene que ver con la imagen y los objetivos que el Santo Padre tiene de y para las tropas que han de partir desde Europa.

> El ejército que el papa había soñado debía estar compuesto por los caballeros y sus vasallos, todos ellos preparados para la guerra y debidamente pertrechados […] Las bandas reunidas por los *prophetae*, en cambio, estaban formadas por gente cuya falta de preparación militar sólo era igualada por su temeridad. No tenían ninguna razón para esperar y sí muchas para apresurarse. Casi todos eran pobres y provenían de aquellas regiones en las que su destino era la inseguridad perpetua.[32]

Los pobres, los impacientes y los temerarios que forman la *vanguardia* que parte hacia Jerusalén no están preocupados por ayudar a los cristianos de Bizancio, o por apuntalar el prestigio del papa en Constantinopla: están

[29] *Cfr.* Norman Cohn, "Los pobres en las primeras cruzadas", *En pos del Milenio…*
[30] *Ibidem,* p. 78.
[31] *Ibidem,* p. 80.
[32] *Ibidem,* p. 81.

obsesionados por conquistar Jerusalén porque la ciudad que tienen en mente se "transformaba y confundía hasta tal punto con la Jerusalén celestial que la ciudad palestina parecía un reino milagroso, abundante en bendiciones materiales y espirituales":[33] Jerusalén es la tierra prometida en la que la escasez desaparece, el reino milagroso en el que se han de cumplir todas las promesas y se han de terminar el hambre y la desigualdad.

Los "nuevos" peregrinos poco tienen que ver con aquellos que viajan y viajarán a Tierra Santa con la intención de visitar y rezar en los lugares en los que Jesús vivió y murió. El cuidado con el que los peregrinos preparan el viaje para afrontar de la mejor manera posible los peligros y penurias esperados en el camino (contratar guardaespaldas y traductores, comprar suministros y preparar alojamientos a lo largo de todo el recorrido),[34] se transforma en una temeridad que muestra una radical diferencia en la idea del viaje: mientras el peregrino cuidadoso se prepara para regresar con su familia una vez completado el viaje y la penitencia, la muchedumbre que parte tras oír la llamada del papa no planea volver; la cruzada popular que se adelanta a la organizada peregrinación militar convocada en Clermont está integrada por personas que han escuchado atentamente los discursos ferozmente apocalípticos de profetas y fanáticos y que esperan confiados el fin de los tiempos y la batalla contra el Anticristo que, están convencidos, se va a dar en Jerusalén.

La multitud que sueña con Jerusalén marcha "a Tierra Santa no para redimir sus pecados o cumplir una penitencia, sino para llevar a cabo el trabajo de Dios […]",[35] es decir, se alista para acabar con todos los enemigos del Creador y así participar en la guerra del fin de los tiempos que profetas como Juan de Patmos han descrito/profetizado.

La orden del papa tiene el efecto de reforzar las señales apocalípticas que llenan la imaginación de los europeos y ayuda a inaugurar el tiempo del final, de la última guerra. A ojos de los que esperan el final, la guerra contra los infieles, la Cruzada, marca el inicio del fin, de un tiempo distinto en el que la espera que ha consumido a los europeos y sus esperanzas ya no es posible: el instante en que las muchedumbres abandonan sus hogares en Europa y marchan hacia Tierra Santa es el instante en el que para miles de peregrinos inicia *"el tiempo que el tiempo nos da para acabar* —o más exactamente el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar

[33] *Ibidem,* p. 84.

[34] *Cfr.* María Serena Mazzi, "Las condiciones materiales", *Los viajeros medievales,* Madrid, Antonio Machado Libros, 2018, p. 141.

[35] J. Rubenstein, *op. cit.,* p. 69.

nuestra representación del tiempo—”:[36] en el tiempo del final, los *buenos cristianos* deben actuar para que las profecías se cumplan y el tiempo acabe *como tiene que acabar.*

El sermón de Clermont señala, en la reinterpretación apocalíptica que los *prophetae* hacen del mensaje del papa, la llegada del tiempo en el que el final sucede, mejor dicho, se realiza. Para los que están convencidos de vivir el final, el odioso presente de los que esperan se transforma en una existencia que, al acercarse el final, se llena de *cosas por hacer*: el tiempo de la espera se transforma en el tiempo "del que tenemos necesidad para concluir el tiempo… y en este sentido, *el tiempo que resta.*"[37]

Los *cruzados* que marchan hacia Jerusalén sienten la urgencia y la responsabilidad: el final ha comenzado y hay que colaborar en el cumplimiento de las profecías. Hay que tomar partido y actuar, porque ya no se puede ser espectador pasivo de los acontecimientos: hay que participar. El recorrido de las muchedumbres europeas hacia Tierra Santa se llena de un sangriento rastro de actividad: asesinatos y saqueos jalonan la marcha de los integrantes del ejército de Dios mientras *restan*, es decir, mientras tratan de llegar al lugar del fin, mientras avanza el tiempo que falta para el final y mientras eliminan del pueblo de Dios a todos aquellos que, *está escrito*, han de luchar y morir como integrantes del ejército del Anticristo. La marcha sangrienta que comienza tras el llamado papal es el modo como se trata de traer al ahora lo profetizado, lo visto en las señales: el tiempo que resta, el tiempo del hacer, el tiempo de la cruzada, "es el tiempo en el que somos nosotros mismos […] y por ello el solo tiempo real, el solo tiempo que tenemos".[38]

El inicio del fin transforma las acciones y, hasta cierto punto, la conciencia de aquellos que *viven y celebran* el final. El fin de los tiempos se recibe con alegría por aquellos que están hartos de esperar y de ver cómo la promesa de salvación y hermanamiento del evangelio se aplaza hasta convertirse en un anhelo imposible: la peregrinación armada que empieza en Clermont trae al presente, a la presencia, la hermandad cristiana: "Las Cruzadas fueron un intento de rejuvenecer un mundo caduco. Más aún, fueron un intento desesperado de *dotar de realidad a la comunidad cristiana*".[39]

---

[36] G. Agamben, "Cuarta jornada: *Apóstolos", El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos,* Madrid, Trotta, 2006, p. 72.

[37] *Idem.*

[38] *Ibidem,* pp. 72 y 73.

[39] Y. Delhoysie y G. Lapierre, "El milenarismo y la caída del mundo cristiano", en *op. cit.,* p. 50.

La cruzada popular que precede a la cruzada papal es la encarnación de una comunidad cristiana *apocalíptica,* colérica, que está convencida de estar colaborando en la destrucción del orden (*malvado* y *anticristiano*) que es necesario derribar para que el reino de Dios pueda llegar: "(si) ha de imperar la justicia, se ha de aniquilar el mundo"; el exterminio de los enemigos de Dios es la labor que llena de sentido el tiempo del final para aquellos que marchan. "Venid, reuníos para el gran banquete de Dios, para comer carne de reyes, y carne de jefes, y carne de poderosos, y carne de caballos y de sus jinetes, y carne de todos: libres y esclavos, y pequeños y grandes." (*Ap* 19; 17 y 18)

La furia apocalíptica que domina a los guerreros de los cielos no los hace inmunes a los enemigos de Dios: la cruzada popular es prácticamente exterminada mucho antes de acercarse a Jerusalén: la muchedumbre de peregrinos que parte hacia tierra santa meses antes de la cruzada organizada por el papa es casi aniquilada el 21 de octubre de 1096, en Civitot, por las tropas del Sultán Kiliy Arslan:[40] los caminos de Europa han visto morir a muchos de los miembros de esta expedición y la inmensa mayoría de los que consiguen salir del continente es degollada camino a Nicea. El "contratiempo" no hace desaparecer la comunidad de los coléricos; los supervivientes se integran en la cruzada papal y llenan de rabia profética la calculada peregrinación militar del santo padre.

Los supervivientes de la Cruzada popular marchan junto a los cruzados del papa hacia Jerusalén y llegan, después de haber conquistado Antioquía, a la ciudad de Maarat, en Siria. La ciudad no tiene un ejército y la débil milicia que defiende la ciudad se refuerza precariamente con jóvenes sin experiencia militar; éstas son las tropas que resisten el ataque del ejército cruzado durante dos semanas.

La noche del 11 de diciembre de 1098, los notables de la ciudad sitiada se ponen en contacto con Bohemundo, caballero cruzado y nuevo señor de la recién conquistada Antioquía, y negocian la rendición de la ciudad: el jefe de los asaltantes les asegura que respetará la vida de los habitantes de la ciudad si dejan de resistir y abandonan los edificios estratégicos de la ciudad. Una vez terminada la negociación, los asustados habitantes se agrupan en casas y sótanos y esperan un amanecer que, para espanto de los sitiados, no marca el inicio de su libertad, sino el comienzo de una carnicería que, en palabras del cronista musulmán Ibn al-Atir, durará tres días y acabará con la vida de 100 mil personas:[41] pero el horror no acaba con esta masacre; el

[40] *Cfr.* Amin Maalouf, "Capítulo 1. Llegan los frany", *Las Cruzadas vistas por los árabes,* Madrid, Alianza Editorial, 2017, pp. 30 y 31.

[41] *Cfr. ibidem,* p. 74.

exterminio de los habitantes de la ciudad siria tiene que competir en la escala de las atrocidades con los sucesos posteriores.

"En Maarat, los nuestros cocían a paganos adultos en las cazuelas, ensartaban a los niños en espetones y se los comían asados."[42] El relato del cronista cristiano Raúl de Caen describe un espeluznante banquete en el que los niños y los adultos de la ciudad siria se convierten en el plato principal del banquete de celebración: nadie escapa de la voracidad de los soldados que parecen ser dominados por un hambre tan intensa que es mencionada en las comunicaciones oficiales de los jefes cruzados con el papa: "Un hambre terrible asaltó al ejército en Maarat y lo puso en la cruel necesidad de alimentarse de los cadáveres de los sarracenos".[43]

El abominable festín con el que los soldados de Dios coronan la conquista de Maarat se achaca a las carencias de un ejército que prácticamente en todo el tiempo que lleva de marcha hacia Jerusalén no ha contado con comida suficiente para alimentar a los miles de guerreros/peregrinos en marcha: así se explica/justifica el *canibalismo cristiano*.

La atrocidad de comerse al prójimo —que para occidente es uno de los signos del salvajismo que siempre es atributo del *otro*— sólo se puede dar en el europeo como consecuencia de circunstancias extraordinarias: carencias materiales tales que sólo se pueden remediar comiendo carne humana hacen comprensible la antropofagia del occidental y diferencian el canibalismo blanco (horrible, pero *excusable* por la necesidad) del canibalismo salvaje del *otro* (horrible e *inexcusable* en cualquier circunstancia). Pero los caníbales cristianos se empeñan en complicar esta justificación: su voracidad parece no detenerse ni ante el hartazgo que pone fin al hambre.

Los pocos habitantes de Maarat que sobreviven a la carnicería y al festín con el que se "celebra" la conquista de la ciudad, viven un invierno de terror en el que bandas de cruzados, los tafures, recorren los campos mientras gritan que "quieren comer la carne de los sarracenos" y "cazan" a presas que devorarán por la noche junto a grandes fuegos: "¡A los nuestros no les repugnaba comerse no sólo a los turcos y a los sarracenos que había matado sino tampoco a los perros!";[44] los caníbales son insaciables e implacables. "Si alguien tiene oído que escuche. Si alguien es para el cautiverio, al cautiverio; si alguien muere por la espada, por la espada muera. Aquí está la perseverancia y la fidelidad de los santos" (*Ap* 13, 9 y 10). "Si alguien se inclina ante la bestia y ante su imagen y capta la marca sobre su frente o sobre su mano, él también beberá del frenesí de dios, escanciado puro en la copa de

[42] Raúl de Caen, cit. en *ibidem,* p. 75.

[43] *Ibidem,* p. 76.

[44] Alberto de Aquisgrán, cit. en *idem.*

cólera, y será torturado con fuego y azufre ante los santos ángeles y ante el cordero" (*Ap* 14, 9 y 10).

Los tafures, las bandas de cruzados que persiguen a los supervivientes de la masacre de Maarat, son los supervivientes de la cruzada del pueblo que tras la masacre de Civitot se *han organizado* como grupos de vagabundos que recorren Siria y Palestina y que "descalzos, melenudos, vestidos con sacos, cubiertos de mugre y de llagas (sobreviven) comiendo raíces, hierba y en ocasiones los cuerpos asados de sus enemigos";[45] armados con herramientas porque son demasiado pobres para comprar armas, devastan las regiones por las que pasan y hacen temblar a los musulmanes que los denominan "demonios vivientes": hasta los cronistas cristianos que alaban las hazañas de príncipes y caballeros hablan de ellos con desprecio por mucho que reconozcan su efectividad en la batalla;[46] como los pueblos caníbales que sirven al preste Juan cuando así lo dispone el fabuloso gobernante, los tafures son una fuerza formidable, pero en la que no se puede confiar; su ferocidad no parece respetar a nadie fuera de la comunidad tafur.

La fidelidad de los vagabundos caníbales no es hacia los nobles que dirigen la cruzada: ellos tienen un rey, *le roi Tafur*, que vela para que sus súbditos cumplan las reglas de la comunidad. Los tafures deben mantenerse en pobreza estricta: el monarca vagabundo inspecciona a sus hombres en busca de dinero y expulsa a cualquiera al que se le encuentre alguna moneda; mantenerse en la pobreza es la garantía de contar con la ayuda de Dios en la conquista de Jerusalén: "los más pobres la conquistarán: es un signo que mostrará claramente que el señor no confía en los presuntuosos y carentes de fe."[47] A pesar de la fe que depositan en el amor de Dios hacia los pobres no critican los saqueos de las ciudades o pueblos conquistados por el ejército cruzado, es más, curiosamente, suelen ser los participantes más entusiastas; se llevan todas las riquezas que pueden cargar, violan a las mujeres y asesinan indiscriminadamente: los pobres y harapientos tafures se lanzan al pillaje animados por el mismo rey que vigila que sus soldados no posean una sola moneda: "¿Dónde están los pobres que desean riqueza?, ¡que vengan conmigo!... Pues hoy, con la ayuda de Dios, conquistaré lo suficiente para cargar muchos mulos".[48]

La paradoja es notable. Los estrictos defensores de la extrema pobreza se lanzan coléricos a la vez que jubilosos a satisfacer su lujuria, su sed de sangre y su deseo de riqueza. La *santidad* de la que presume el rey tafur, la cercanía con la que creen que Dios honra a los vagabundos que marchan

[45] N. Cohn, *op. cit.,* p. 85.
[46] *Cfr. idem.*
[47] *Ibidem,* p. 86.
[48] *Ibidem,* p. 87.

hacia Jerusalén no es consecuencia de una vida ascética y penitente: los tafures ¿no pierden la gracia de Dios por no ser capaces de moderar sus inclinaciones?; ¿no necesitan mortificar su cuerpo como castigo por su comportamiento *pecador?*; ¿por qué se dicen cristianos si dan rienda suelta a las pasiones, al deseo y a la voluntad?: "¿Estamos en una prisión?" [...] "¡nos traen un tesoro y no nos atrevemos a cogerlo!... ¿Qué me importa morir si hago lo que quiero?"[49] El grito del rey tafur que provoca la imaginación y el deseo de sus seguidores parece marcar el camino hacia la condenación de los guerreros/peregrinos; la transgresión de las leyes de Dios y de los hombres, el saqueo, el asesinato y el canibalismo ¿alejan de la salvación? ¿Entre las tropas del ejército de Dios se encuentran los servidores del anticristo? "El hombre no sólo se encontraba en la luz de la gloria divina: estaba vestida de la gloria de Dios. A través del pecado, el hombre pierde la gloria de Dios, y en su naturaleza ahora se hace visible un cuerpo sin gloria: el desnudo de la pura corporeidad, el desnudamiento de la pura funcionalidad, un cuerpo al que le falta toda nobleza, puesto que la dignidad última del cuerpo estaba encerrada en la perdida gloria divina."[50]

Los tafures *parecen* abrazar la *indignidad* del cuerpo *desnudo,* alejado de Dios: su pasión por el oro y la sangre los acerca a un *salvajismo* obsesionado con satisfacer las pasiones de una carne que han llegado a devorar con bestial placer camino a Jerusalén. Los vagabundos *parecen estar desnudos,* por lo que los discursos que afirman que ellos, los pobres y humildes servidores de Dios, serán los primeros en entrar en Jerusalén no pueden tener ninguna validez: en el momento en que los pobres peregrinos se deleitan en el asesinato y la glotonería, el cuerpo se muestra en toda su indignidad. Pero Dios ama a los mendigos errantes y ellos lo saben: en ningún momento dudan de la gracia de Dios que los guía y hace fuertes en las batallas en las que participan camino a Jerusalén: la gracia resplandece sobre los harapos que cubren los cuerpos sucios y llenos de llagas de los asesinos caníbales.

La paradoja tafur es el ejemplo extremo de la doctrina de la gracia con la que los predicadores milenaristas inundan las calles de Europa: ninguna acción, por atroz que pueda parecer, es capaz de acabar con la *gracia* en el tiempo de la *gracia*, es decir, en el tiempo del final en el que la última guerra está en marcha; los bandos se enfrentan y la masacre ordenada por Dios ha comenzado: en el tiempo de la revelación, en el tiempo del final, el ejército de Dios nunca está *desnudo*.

[49] *Ibidem,* p. 86.
[50] G. Agamben, "Desnudez", *Desnudez,* Barcelona, Anagrama, 2011, p. 80.

> Una de las consecuencias del nexo teológico que en nuestra cultura une estrechamente naturaleza y gracia, desnudez y vestido es, en efecto, que la desnudez no es un estado, sino un acontecimiento. Como oscuro presupuesto de la adición de un vestido o repentino resultado de sus sustracción, don inesperado o pérdida imprevista, ésta pertenece al tiempo y a la historia, no al ser y a la forma. Es decir, en la experiencia que de ella podemos tener, la desnudez es siempre desnudamiento y puesta al desnudo, nunca forma y posesión estable.[51]

El tiempo del Apocalipsis, el tiempo del final, acaba con el tiempo y, por lo tanto, con la historia en la que la gracia puede ser donada o perdida y divide, de manera radical, a aquellos que gozan del vestido de la gracia de los que han sido desnudados, despojados de toda dignidad, abandonados por Dios. En la doctrina apocalíptica que guía a los tafures, la gracia que Dios les ha concedido —están convencidos— convierte todos sus asesinatos en santos, sus violaciones en puras y su canibalismo en moral, justos castigos que caen sobre unas víctimas que ya no son tales; los malvados seguidores del Anticristo, es decir, todos aquellos que son cazados y devorados por los cruzados caníbales, no sufren ningún daño o tropelía: Dios los hace merecedores de cualquier acción que, bajo la apariencia de la atrocidad, esconde una expresión de la justicia divina: de la sangrienta justicia que se describe en las profecías apocalípticas y que exige el asesinato de los enemigos de Dios por parte de los justos, coléricos y caníbales soldados peregrinos. La gracia que santifica la masacre acompaña a los tafures en su lucha contra las huestes del anticristo. "Y me dice: 'No selles las palabras de profecía de este libro, pues el momento se acerca. Que el injusto sea injusto todavía, el sucio se ensucie todavía, y el justo haga justicia todavía, y el santo se santifique todavía'". (*Ap* 22, 10 y 11)

El sermón del papa en Clermont, las predicaciones de los profetas, las señales que seducen a los europeos al llenar con la presencia de Dios la triste cotidianidad, las promesas incumplidas, la espera y el aburrimiento que ofuscan a los monjes, la alegría colérica con la que los guerreros/peregrinos se dirigen a liberar Jerusalén de manos de los musulmanes, son algunos de los ingredientes que perturban el cerrado y aparentemente inmóvil orden medieval.

El llamado del papa se asume como el inicio de un tiempo apocalíptico en el que las "certezas" de miles de personas que viven convencidas de la necesidad de esperar sufren un impacto devastador: la guerra profetizada tras la que, ahora sí, las promesas de hermanamiento e igualdad que se repiten en sermones y predicaciones se cumplirán ha comenzado; la comunidad

---

[51] *Ibidem,* p. 87.

prometida deja de ser una aspiración para ser algo que se ve al alcance de la mano: mano que debe matar antes de vivir en paz.

La conciencia del fin de los tiempos transforma un presente que se ha sentido como un punto en una línea abstracta e interminable, como un momento que sólo se entiende por la tensión del recuerdo de lo que se fue y la expectativa de lo que vendrá, en una *fracción de tiempo,* en un *segmento* que adquiere sentido por el evento que lo acaba: la guerra del fin de los tiempos.

La fracción de tiempo que se cerrará con los eventos predichos por profetas y predicadores se convierte en el tiempo de la guerra de Dios: el tiempo se llena de sentido por la doble resta que Dios ordena; la resta de los días hasta el fin de los días y la resta a la que hay que someter al pueblo de Dios para eliminar a los malvados.

El número de los días previos al fin parece disminuir en la misma medida en que el número de los inicuos asesinados aumenta: los cadáveres de los seguidores del Anticristo muestran la efectividad de las acciones que dan sentido al calendario del Apocalipsis; el tiempo del final es tiempo de obedecer y de hacer, tiempo de matar, tiempo de ayudar a Dios a impartir justicia.

El fin del tiempo y de la historia es el *segmento* en el que la misericordia y el arrepentimiento dejan de tener sentido. La elección es definitiva en un mundo en guerra, lleno de la gracia y la cólera de Dios y en el que los secuaces del Anticristo están condenados, hagan lo que hagan, y el ejército divino es invencible e inmune al pecado y la desviación de la voluntad, haga lo que haga: la gracia de Dios está de su lado, siempre y en cualquier circunstancia, por lo que las leyes y los mandamientos ya no aplican en ellos.

Para los fervorosos creyentes que luchan contra los musulmanes camino a Jerusalén, los *justos* que sirven a Dios en la guerra del final de los tiempos no están sujetos a los dilemas de la voluntad y la elección: la obediencia los libera de la posibilidad del error y el pecado, y la llegada del final los libera de la inquietud del porvenir; las atrocidades que escandalizan a los cronistas cristianos que relatan los hechos de la Cruzada no son tales en las mentes y los corazones de los coléricos soldados de Dios. Ellos *tienen fe*: el mundo apocalíptico es un mundo sin porvenir en el que la justicia no llega gracias a la compasión y la misericordia; la justicia la traen aquellos que matan a mayor gloria de Dios, aquellos que eliminan a las huestes (culpables) del Anticristo. En el tiempo del final no hay futuro; y, si no hay futuro, ¿cómo puede haber pecado?

LA ILUSTRACIÓN CRIOLLA NOVOHISPANA

Mauricio Beuchot*

RESUMEN En este trabajo señalaré algunos aspectos de la modernización de la filosofía en la Nueva España. Serán dos. Uno, la idea de ilustración criolla, que es la que ampara dicha renovación de la enseñanza (la cual ahora se ve como una ilustración mestiza, o hasta indígena, pues fue gracias a las polémicas sobre el Nuevo Mundo como surge, incluso en Europa, aunque no acaba de traer la igualdad entre los hombres que se pedía en América). Y otro, una muestra concreta de esa renovación o modernización, que son las Academias Filosóficas, o ejercicios públicos que realizaron unos discípulos de Gamarra en el Colegio de San Miguel el Grande en 1772.

ABSTRACT This paper will show two crucial aspects of the modernization of philosophy in New Spain, on the one hand, the idea of *Criollo* Enlightenment that protects the renewal of teaching that migrates to a *mestiza* conception, and on the other hand, a concrete sample of this renovation or modernization will be evidenced, which are the Philosophical Academies, or public exercises that made disciples of Gamarra in the College of San Miguel el Grande in 1772. It is very important to note that this renewal or modernization of the Novohispana Philosophy is now understood as a *mestizo* or even indigenous illustration, because it was thanks to the polemics about the New World that it emerged, even in Europe, although it did not bring the longed-for equality between men that was demanded in America. In this process of renewal of studies, in the examples we have chosen, we find how in the history of Mexican philosophy positions have been given that seek an analogical measure, that is, that they try to avoid the univocist and equivocist extremes.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Ilustración criolla, ilustración indígena, Nuevo Mundo, Academias Filosóficas, Gamarra

Keywords
Teaching, Ilustration, Novohispan, Criollo, Mestizo, Philosophy, Modernization

Es la segunda mitad del siglo xviii, época de la Ilustración, cuando se traen la filosofía y la ciencia modernas a nuestros lares, y se tuvo que adoptar una postura ecléctica, pues no se podía incorporar sino lo que fuera compatible con la fe cristiana; pero, aun así, se realizó una modernización considerable. La recepción de la Ilustración en América Latina en el siglo xviii no fue completa ni cabal, pero sí lo suficiente para que siguiera avanzando la modernización, que, por otra parte, nunca sería completa, como la que se veía en los países europeos fuera de España o en los mismos Estados Unidos de América.

El siglo xviii: la Ilustración criolla

Para entender el proceso de la Ilustración en México y en América latina, hay que hacer muchas precisiones. Por ello, conviene comenzar hablando de la Ilustración en cuanto tal, reuniendo ahí tanto a los europeos y estadounidenses, como a los latinoamericanos.[1] Para la definición de la Ilustración, se prefería a Kant, con su idea de que ésta consistía en la libertad del hombre saliendo de una incapacidad culpable. Así como había muchos ilustrados, de diferentes lugares y facciones ideológicas, también había varios que se oponían a la Ilustración; es decir, los antiilustrados. De todos modos, triunfó la Ilustración, cuya trascendencia es para todos evidente.

En cuanto a la recepción de la Ilustración, hay que decir que en ella tuvieron un papel igualmente importante los religiosos y los laicos. A pesar de que, en muchos casos, los primeros fueron los principales antiilustrados; asimismo, en varias ocasiones fueron los introductores de la modernidad, porque eran los instruidos y tenían el control de la cultura. Se distinguieron en ello tanto europeos, como criollos, pero estos últimos alcanzaron a tener el protagonismo principal. Aunque fueron muchos de los venidos de Europa quienes difundieron la modernidad; de igual manera, hubo una respetable nómina de ilustrados criollos célebres.

[1] Alberto Saladino García, *La filosofía de la Ilustración latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2009, pp. 16 y *ss*.

Para señalar a esos filósofos de la Ilustración latinoamericana, hay que estudiar su formación y su producción. Siempre es de interés revisar las condiciones de la docencia en los centros de estudios durante la Colonia. Se observa que la universidad tuvo, más bien, un papel conservador, y que los colegios tuvieron el de recepción y promoción de la modernidad. La máxima casa de estudios estaba más comprometida con los intereses conservadores.

Al abordar dichas condiciones materiales del trabajo filosófico, se pone a nuestra consideración el papel de la filosofía y el del filósofo en ese tiempo. De él, nos dice Alberto Saladino: "Como se visualiza, el filósofo es percibido como prototipo de intelectual al encarnar la praxis de una actitud hipercrítica, signo de la centuria, la cual sirve de fundamento para identificar el siglo XVIII latinoamericano también como de la filosofía".[2] En ese entonces, la filosofía y los filósofos tenían más incidencia en la vida social que ahora. Eran una especie de consejeros de la sociedad y se les escuchaba, sobre todo, por medio de ágiles publicaciones periódicas, esto es, de gacetas de ilustrados.

Uno de los aspectos principales de esa filosofía ilustrada era la teoría del conocimiento. No en balde se ha hablado de que la modernidad comporta el giro epistémico del pensamiento. Ya la filosofía no se centra tanto en la ontología como antes, sino en la crítica del conocimiento y en la metodología, que entiende como lógica aplicada. Pero la lógica moderna estaba más del lado de la ciencia; incluía en su epistemología la experimentación y el uso de las matemáticas, lo cual no hacía la escolástica. Por ello, hubo reacciones de filósofos escolásticos en defensa de una lógica demasiado formal y despegada de los nuevos requerimientos de la ciencia. Un ejemplo de la respuesta escolástica a la filosofía moderna fue la de Francisco Cigala.[3] De hecho, se ve que la filosofía de esta época fue, en gran parte, filosofía de la ciencia, pues el conocimiento científico era la conquista del momento, y ocupaba toda la atención.

Pero estos filósofos tenían también una metafísica. Es clásica la división que hace el racionalista Christian Wolff, en metafísica general u ontología, y metafísica especial, seccionada en cosmología, psicología y teología natural o teodicea. Asimismo, se señala esa crítica que se hizo al uso de la metafísica, pues la Ilustración también tuvo rasgos muy críticos, a veces casi escépticos: "El cuestionamiento de los filósofos modernos sobre los temas de la metafísica tradicional está sustentado en el interés

[2] *Ibidem*, p. 96.

[3] Mauricio Beuchot, "La ciencia y la filosofía modernas en la carta contra Feijóo de Francisco Ignacio Cigala (México, siglo XVIII)", *Tempus. Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras,* 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 77 y *ss.*

por mostrar la inutilidad, lo limitado y la infertilidad a la que se había orillado su enseñanza. Con esto se observa que la reforma de la enseñanza y la concepción de la metafísica estuvieron orientadas a convertirla, como toda la filosofía, en saber comprometido con el desarrollo de la nueva ciencia".[4] La filosofía había cambiado; ahora estaba en relación con ese nuevo fenómeno que era la ciencia.

Haciendo una revisión por materias o asignaturas filosóficas, pasamos a la filosofía práctica o ética, que se basa en los valores. Los ilustrados latinoamericanos asociaron los valores con las virtudes y con los deberes. En concreto, la virtud era la finalidad principal de la filosofía, pues ella estaba concernida con la enseñanza de la vida buena. Mas, por otra parte, la función de los valores fue la de dar sustento a la sociedad, ya que son lo que más motiva a actuar y a vivir.

Capítulo muy interesante es el de la antropología filosófica o filosofía del hombre, porque, en verdad, ella fundamenta las empresas humanas. Por ejemplo, allí se veían los temas principales del hombre, como el de su libertad, que después repercutirá en las luchas de independencia. Asimismo, resalta la acerba crítica que hicieron muchos ilustrados al hombre americano, como la de Buffon, Raynal y De Pauw, las más de las veces sumamente injusta, y que suscitó la defensa por parte de los latinoamericanos, por ejemplo, la de Francisco Xavier Clavigero.[5] Dichas polémicas sirvieron para estudiar la identidad latinoamericana y algunos aspectos nacionalistas.

Hay una dialéctica entre la filosofía de la Ilustración y la revolución, que no puede dejar de recordarnos la dialéctica de la Ilustración, estudiada por Horkheimer y Adorno. Pero aquí no podemos quedarnos en la dialéctica del movimiento ilustrado, sino pasar a ver cómo repercutió en los procesos de revolución; esto es, de emancipación e independencia. Sin duda, los ilustrados influyeron en los próceres insurgentes; sin embargo, también fueron usados los escolásticos, como Francisco de Vitoria, por medio de Bartolomé de las Casas, al que estudió mucho fray Servando Teresa de Mier y lo aprovechó para legitimar el levantamiento. Por supuesto, también se usaron las doctrinas de la Ilustración, con sus ideales de libertad y autonomía, como había expuesto Kant de manera muy clara: "Las luchas preindependentistas e independentistas ampararon sus proclamas en las ideas de la Ilustración, la cual se erigió en ideología emancipatoria, en promotora ya no sólo de agitación intelectual, sino bandera para la conquista de la libertad, al haber desparramado sus afanes de esclarecimiento de la

[4] A. Saladino García, *op. cit.*, p. 153.

[5] Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 245 y *ss*.

situación colonial y los derechos de todos los seres humanos, bases con las cuales se fomentó la conciencia americana y canalizó el amor patrio."[6]

Esto es verdad, a condición de que no se olvide la parte que tocó a la escolástica en la justificación de la Independencia, sobre todo por medio de Mier.

Esta etapa de la filosofía latinoamericana, que a veces se tiene en poco: la colonial, no puede ser dejada de lado, pues fue muy rica en nuestros países y nos ha marcado profundamente. Por ello, debemos estudiarla. De hecho, la recepción de la Ilustración, con la filosofía y la ciencia modernas, fue un proceso de interpretación analógica, de hermenéutica analógica. En efecto, no se podía importar unívocamente, pues tenía que ser lo compatible con la fe cristiana. Tampoco, por supuesto, se podía importar de manera equívoca, porque entonces no sería verdadera modernización. Fue más bien una importación analógica, bastante ecléctica, pues se recibía en la base escolástica que ya había, y se añadía la parte moderna, recogiendo lo que fuera conciliable con la dogmática católica; fue, ciertamente, una recepción disminuida, no plena, pero, a pesar de todo, suficiente. Ése es el beneficio de la analogía: poco, pero suficiente; o no todo, pero sí lo suficiente.

La Ilustración mestiza e india

Esa hermenéutica analógica (que fue usada por algunos de los ilustrados mexicanos) nos muestra algo muy importante: recientemente se ha trascendido la idea de una Ilustración criolla, para adoptar la de una Ilustración mestiza, e incluso indígena, ya que se debe a las polémicas que sobre el Nuevo Mundo se dieron entre americanos y europeos. Si bien se mira, los ilustrados de Europa no supieron justipreciar la cultura de los americanos, sobre todo en los indígenas, y los consideraban de una minoría de edad culpable. Recuérdese que ya Hobbes decía que en América sólo había plena racionalidad en las colonias inglesas, no en las tribus indígenas. Kant acusaba de minoría de edad culpable a los pueblos originarios de América, pues no tenían esa madurez que era la Ilustración. Y Hegel les negaba hasta el tomar parte en la historia.

Por ello, Mario Ruiz Sotelo ha pugnado porque se reconozca una Ilustración no solamente criolla, sino mestiza y aun indígena (como el humanismo indígena que Bartolomé de las Casas señaló).[7] Se basa en que los indios tuvieron un papel muy activo en esa Ilustración; ciertamente, no en la investigación científica, pero sí en las ideas políticas, pues con sucesivas rebeliones manifestaron y dieron a conocer que la dignidad humana no era

[6] A. Saladino García, *op. cit.*, p. 209.

[7] Mario Ruiz Sotelo, *La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 14.

reconocida suficientemente, a pesar de lo que proclamaban los ilustrados de Europa. También los indígenas fueron los que dieron motivo a ilustrados americanos, como Clavigero, para defenderlos a ellos y hacer una crítica de la modernidad, específicamente la de los monarcas borbones.

Ruiz Sotelo utiliza la hermenéutica analógica que yo he tratado de desarrollar teóricamente y aplicar en la práctica,[8] como lo hace él allí, en la historia de América Latina; asimismo, para escribir esa historia, emplea la analéctica de Enrique Dussel, de modo que se supere la dialéctica cerrada, con la noción de analogía, que abre dicha dialéctica hegeliana y la hace que incorpore a los que no entraban en su totalidad.[9] Con ello, vemos una nueva generación de historiadores del pensamiento latinoamericano que avanzan en la comprensión de las cosas gracias a su radicalidad en la defensa del indígena, del oprimido de siempre.

Esto conduce a una nueva manera de pensar, a no reducir la Ilustración americana a la influencia de los filósofos europeos del momento, paladines de la modernidad, sino a tomar en cuenta otras fuerzas que fueron ignoradas, como la de los indígenas, que contribuyeron, sobre todo, haciendo una crítica de esa modernidad eurocéntrica, que legitimó opresiones e injusticias, sobre todo la pretendida "minoría de edad" de los pueblos americanos. Más bien, se usaron las ideas de autonomía, libertad y dignidad del hombre para exigir su aplicación a los criollos, mestizos e indígenas, ya que siempre quedaban relegados estos últimos. Desde el siglo XVII, los criollos (como Carlos de Sigüenza y Góngora) acudían a lo indígena para identificarse y distinguirse de los españoles peninsulares. Por tal motivo, en el siglo XVIII, criollos y mestizos siguieron incorporando la raíz de los pueblos originarios, con intentos de integración que se vieron más en el tiempo de independencia, como se vio en fray Matías de Córdova, que reclaman chiapanecos y guatemaltecos como su libertador.

Discípulos de Gamarra

Veamos ahora una muestra de la recepción de la filosofía y la ciencia modernas en el México del siglo XVIII. Son las *Academias de Filosofía* que los alumnos de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos hacían bajo la dirección de éste, que nos pueden servir para conocer el tipo de enseñanza que se daba, así como los contenidos filosóficos y científicos que se iban

[8] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2009; de él mismo, *Filosofía política*, México, Torres Asociados, 2006.

[9] M. Ruiz Sotelo, *op. cit.*, pp. 11-12.

incorporando a la cultura novohispana en el momento (ya algo tardío) de la recepción de la modernidad en estas tierras.[10]

Como contextualización de las *Academias*, digamos algo acerca del proyecto de modernización al que pertenecen. Se había incorporado a la educación del momento esta práctica o ejercicio de los estudiantes, las academias. Recordemos que la historia de las academias se inicia con la de Platón, pasa a una recuperación de la misma en el Humanismo renacentista, remonta el Barroco y llega a ese momento de la modernidad o Ilustración que se recibía en América, concretamente en México, aunque esto se hacía ya a imitación de lo que sucedía en la madre patria, en España.

Tanto el estado de la filosofía en el siglo xviii, principalmente en la Nueva España, como el proceso histórico de la Congregación del Oratorio, a la que pertenecía Gamarra, con su dedicación expresa a la formación de la juventud por medio de los colegios, nos da la ambientación para nuestra lectura de la obra. El ideal y la motivación de dichos clérigos, a los que prácticamente les tocó sustituir a los jesuitas después de que éstos fueron expulsados en 1767, fue tomar su lugar en la educación de los jóvenes.

De este modo, se nos presenta la figura señera de Gamarra, encarnando ese ideal educativo, estudioso él mismo y connotado profesor en uno de los colegios más prestigiados que tenían, el de San Miguel el Grande. Su vida fue la docencia, como se ve en su obra, y pasó muchos trabajos para que llegara la filosofía moderna a estos lares. Él mismo alude a sus desvelos para confeccionar, con muchos libros y muchas vigilias, sus *Elementa recentioris philosophiae* (1774); es decir, *Elementos de filosofía moderna*, como tradujo el título Bernabé Navarro.[11] Este libro fue el instrumento más directo que usó para su empresa de instruir a los intelectos mexicanos en las nuevas ideas.[12]

A este empeño confluyeron, también, las *Academias*. Las hubo filosóficas y también científicas; al fin y al cabo, no había la misma exigencia de distinción entre ambas como la que ahora les imponemos. Además, conocemos un escrito de Gamarra sobre pedagogía, las *Máximas de educación*, en las que se encarece la práctica de esos ejercicios didácticos que eran las mencionadas academias. El célebre profesor las tenía como otra herramienta conducente a su propósito cultural. En las de 1772, se nos dan varios nombres de los estudiantes que participaron presentando sus

[10] M. Beuchot, "Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos", en J. R. Sanabria (ed.), *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 115 y *ss*.

[11] Juan Benito Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna* (trad. e introd. de B. Navarro), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 38 y *ss*.

[12] Bernabé Navarro, "Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial", en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, pp. 339-358.

respectivos discursos. Los temas siempre apuntan a la modernización de los conocimientos. Entre esos alumnos se ven personajes que serían destacados en la historia patria, como Gorriño y Arduengo, quien tomó parte en las academias y después sería un pensador liberal. Pero también hay otros, que estudiaron en el mismo colegio y que descollaron en la praxis, como Ignacio Aldama, uno de los insurgentes en la guerra de independencia.

Las *Academias* de 1774 se inician con una dedicatoria de Gamarra al obispo de Michoacán, Luis Fernando de Hoyos Mier, al que le presenta un elogio de la filosofía.[13] Dice Gamarra que, mientras que este saber era muy serio en sus orígenes, después decayó y se dedicó a cuestiones inútiles, a puros entes de razón. Sin embargo, los modernos la han rescatado, y ahora da frutos en beneficio de los seres humanos. Como autores modernos, cita a Bacon, Descartes, Newton, Leibniz, Boerhave, Wolff, Desaguillier y Muschembroeck.[14] Asegura que ellos le ayudarán a combatir a los enemigos de la religión, como Spinoza, Hobbes, Bayle y otros. Y añade que estos conocimientos modernos se enseñan en los mejores colegios de Europa.

Las *Academias* tratan de la física nueva, comparada con la tradicional, anticuada. Asimismo, abordan la electricidad, explicada con una nueva teoría, que es la de Beccaria, Jallabert, Franklin, Nollet y Paulian.[15] Luego se extienden sobre la óptica, explicando el funcionamiento del ojo, los principios de la visión, la luz y su reflexión y su refracción. Terminan con una curiosa disertación sobre el alma de los brutos, en línea cartesiana.[16] Citan, entre otros, a los modernos Leibniz, Wolff y Maupertius, y a los modernizantes Genovesi y Feijóo.

De hecho, son numerosos los autores que se citan en las *Academias*, tanto clásicos, como modernos. De la nutrida lista, entresacamos a los de la época, algunos que fueron los productores de la modernidad, y, de entre ellos, algunos filósofos, como Francis Bacon de Verulam, Descartes, Bayle, Spinoza, Leibniz y Wolff; otros científicos, como Newton, Boerhave, Franklin y Beccaria; pero también otros que sólo eran transmisores de la modernidad, por medio de manuales u otras obras parecidas, como Feijóo y Genovesi. Eso nos habla del considerable número de escritores modernos que se leían —o, por lo menos, se conocían—, y nos da un índice del elevado nivel de los estudios en ese colegio modernizado o ecléctico.

[13] AA. VV., *Academias filosoficas, que se han de tener pblicamente en el Colegio de S. Francisco de Sales de los PP. De la Congregacion del oratorio de S. Felipe Neri en la Villa de S. Miguel el Grande*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1774, p. IV.

[14] *Ibidem*, p. VI.

[15] *Ibidem*, p. 5.

[16] *Ibidem*, p. 11.

El texto de estas *Academias* seguramente impresionó a los que fueron como espectadores de las mismas, sobre todo, como es de suponer, a los padres de aquellos estudiantes; entre ellos, habría gente culta que apreciara la novedad de las teorías. Es un testimonio de la renovación de la enseñanza de la filosofía, llevada a cabo por los padres oratorianos, como continuación de la obra de los jesuitas, que habían sido expulsados de los dominios españoles en 1767.

Estas *Academias filosóficas* son un elemento importante para la historiografía de la filosofía en México. Constituyen una muestra de los afanes de Gamarra, en ese caminar hacia la modernización de los estudios filosóficos y científicos en la Nueva España, junto con el célebre libro de texto que entregó a la juventud estudiosa, los *Elementos de filosofía moderna*, que formaron a los alumnos mexicanos e incluso estuvieron propuestas para ser libro de texto en algunas universidades españolas, aunque el celo y la envidia no permitieron que pasaran la prueba. En efecto, el libro estuvo propuesto para que fuera usado en la Universidad de Salamanca; pero la comisión nombrada para revisarla no lo aprobó, alegando que tomaba muchas cosas de autores secundarios o transmisores de la modernidad; aunque también se ha visto que otra razón es que ya se tenía algún texto español que aspiraba a ser elegido para tal efecto.[17]

Todo ello es muestra de la fecundidad del esfuerzo de Gamarra por poner al día los estudios filosóficos. La filosofía y la ciencia moderna tenían que ser traídas a las aulas novohispanas. Pero había que tener cuidado, pues sólo se podrían recoger aquellos elementos que fueran compatibles con la fe católica. Por ello, los modernizadores de este periodo fueron más bien eclécticos, pues no podían ser modernos en el completo sentido de la palabra; sin embargo, fueron determinantes para la modernización de la enseñanza en México.

Reflexión

Se ha dicho que la Ilustración en nuestro país no fue propiamente tal, pero es que se espera que haya sido como la europea. Ciertamente no fue como ésa; en primer lugar, porque en estas tierras hubo más vigilancia en contra de lo que fuera moderno, sobre todo si iba contra los intereses de la Corona. Por ejemplo, si eran escritos de autores comprometidos con la Revolución Francesa o que hablaran demasiado de libertad y democracia. En segundo lugar, porque la Inquisición tenía mucho cuidado de detectar lo que fuera contra la religión católica. Por tal motivo, los que promovían la

[17] Vicente Muñoz Delgado, "La Universidad de Salamanca (1778) y los *Elementa recentioris philosophiae* (México 1774) de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8, 1981, pp. 149 y *ss*.

modernización de los estudios cuidaban mucho que lo que importaran de los nuevos filósofos no fuera contra el dogma ni las costumbres de la Iglesia. Incluso, en España se daba una situación parecida. Es decir, no hubo la misma libertad de pensamiento que en otros países, como Inglaterra y Holanda.[18]

También se dice que nuestra Ilustración fue débil, y que no tuvimos un Locke, un Hume o un D'Alembert. No era posible que se diera eso aquí. Los teóricos novohispanos trataban de compaginar lo más posible lo nuevo con lo tradicional, de modo que preferían aquellas doctrinas que no contradecían completamente la tradición escolástica. O se empeñaban en hacerlas concordar. Solamente hasta fines del siglo XVIII se encuentran escritores que iban diametralmente en contra del escolasticismo. Incluso, en algunos periódicos de esa época, se hablaba de la muerte del hilemorfismo, o de la substancia, entre otros. Mientras tanto, se buscaba un cierto concordismo entre lo nuevo y lo antiguo.

A pesar de todas esas dificultades, podemos decir que la Ilustración novohispana fue decorosa, que tuvo pensadores interesados en renovar los estudios y ponerlos al día. En eso fueron, sin duda, pioneros los jesuitas; pero no sólo ellos. Hubo modernización en varias órdenes religiosas y en sacerdotes diocesanos. Además de los profesores de la Compañía de Jesús, tenemos a los del Oratorio. De entre los oratorianos descuella, como vimos, Díaz de Gamarra, quien elaboró un manual de filosofía moderna. Y hubo otros intentos de renovación.[19]

Digo que la Ilustración novohispana fue decorosa porque es lo más que pudo ser. No había condiciones suficientes para que brotara una ciencia o una filosofía como las que en su día campeaban en Europa. Ni siquiera España pudo hacerlo, y se la veía como atrasada en comparación con los países europeos que estaban en la vanguardia.

Conclusión

En este proceso de renovación de los estudios, en los ejemplos que hemos escogido, encontramos cómo en la historia de la filosofía mexicana se han dado posturas que buscan una mesura analógica; esto es, que tratan de evitar los extremos univocista y equivocista. Han sido momentos fugaces y a veces sólo aproximativos, pero son suficientes para hacernos ver que en la historia de nuestro pensamiento ha habido intentos de llegar a una hermenéutica analógica.

[18] M. Beuchot, *Filosofía y ciencia en el México dieciochesco*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 31 y *ss*.

[19] *Ibidem*, pp. 51 y *ss*.

Se dio en la época de la recepción del pensamiento moderno, en la Ilustración americana, que acá fue muy ecléctica; es decir, impostada en la escolástica, de modo que era más bien una escolástica modernizada; aunque al final llegó a mucha modernidad, pues no se podía tener una modernización unívoca, so pena de tener problemas con la Inquisición, ni una modernización equívoca, pues sería tan ambigua que no sería de veras modernización. Finalmente, en la idea de una Ilustración indígena, y no solamente criolla o mestiza. Para descubrirla y reconocerla se requiere una actitud de analogicidad, una hermenéutica analógica, como lo vimos en lo que hemos considerado.

GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA *SCIENTIA MEDIA* EN LA ESCUELA JESUITA HISPANA Y NOVOHISPANA: AVANCE DE INVESTIGACIÓN

José Luis González Rojo *

Resumen El presente escrito es un avance de una investigación en el marco de la historia del pensamiento teológico y filosófico de los siglos xvi y xvii, en particular sobre los debates en torno a la cuestión del libre arbitrio y la gracia divina que enfrentó a católicos y reformistas por un lado, y a dominicos, bañesianos y jesuitas por otro (Disputa *De Auxiliis*) En dicha cuestión, los contendientes reflexionaron ampliamente sobre el problema de la libre determinación del hombre y su relación con Dios. Se plantea una indagatoria para rastrear los orígenes del concepto de *Scientia Media* (concepto teológico que explica una forma particular de la ciencia o conocimiento divino sobre las decisiones humanas) que postularon los autores de la Compañía de Jesús, desde Luis de Molina y Francisco Suárez hasta jesuitas novohispanos como Matías Blanco y Antonio de Peralta. En esta parte que ahora presenta se estudia el inicio de las disputas y cómo se formuló en primera instancia el concepto de *Scientia Media*.

Abstract This writing is an advance of an investigation in the framework of the history of theological and philosophical thought of the 16th and 17th centuries, in particular on the debates around the question of free will and divine grace that confronted Catholics and reformists. on the one hand, and Dominicans from Bañes and Jesuits on the other (Disputa *De Auxiliis*) In this question, the contenders reflected extensively on the problem of man's self-determination and his relationship

* Universidad de Guadalajara, México.

with God. An inquiry is proposed to trace the origins of the concept of *Scientia Media* (theological concept that explains a particular form of science or divine knowledge about human decisions) that the authors of the Society of Jesus, from Luis de Molina and Francisco Suárez to Jesuits from New Spain such as Matías Blanco and Antonio de Peralta. In this part that you now present, the initiation of the disputes and how the concept of *Scientia Media* was formulated in the first instance is studied.

Palabras clave
Ciencia divina, ciencia media, libre arbitrio, gracia, Dios, voluntad, hombre, salvación

Keywords
Divine science, middle science, free will, grace, God, will, man, salvation

Los autores de la Compañía de Jesús, tanto europeos, como novohispanos, desarrollaron toda una escuela de pensamiento centrada en dos nociones clave que, según nos parece, son decisivas para comprender la manera como veían la relación del hombre con Dios en un periodo de transición del mundo medieval a la llamada *modernidad*. Nos ha ocupado estudiar cómo se fue gestando el aparato conceptual y la estructuración de los argumentos que permitieron a los jesuitas enfrentar las nuevas vertientes intelectuales de los siglos del xvi al xviii; en particular, porque desde el surgimiento y ramificación de la reforma luterana, los autores escolásticos jesuitas se percataron de una tensión creciente entre católicos y reformados que tuvo como consecuencia una distinta manera de ver al ser humano y su libertad.

La controversia originada por los planteamientos de Lutero, Erasmo de Rotterdam, Teodoro de Beza, Melanchthon, Bucero, entre otros, sobre las formas de vida cristianas en el siglo xvi, tuvo como foco la justificación y remisión de los pecados por la gracia de Dios; pero especialmente Lutero y Calvino llegaron a una concepción pesimista y hasta fatalista en grado sumo respecto de la capacidad humana para alcanzar esa salvación. Lo que se puede leer en el tratado *La voluntad determinada,* de Martín Lutero,[1] es-

[1] Cabe recordar que este texto fue escrito por Martín Lutero, "La voluntaddeterminada", *Obras de Martín Lutero,* Buenos Aires, Paidós, 1974, en respuesta al libro *Discusión sobre el Libre Arbitrio* (1524), de Erasmo de Rotterdam, dando lugar a una controversia que trascendió hasta el punto de involucrar a varios teólogos y no teólogos tratando de aclarar la cuestión: ¿Puede hacer algo el hombre para alcanzar la salvación o está tan irremisiblemente anclado al pecado que sólo le queda tener la fe de que Dios lo salvará para la eternidad?

pecialmente en el capítulo dedicado al "Libre albedrío", es que el cristiano, al buscar en su interior para poder descubrir cómo acercarse a Dios, se descubre a sí mismo como esclavo del pecado, incapaz de salvarse a sí mismo ni de aportar algo verdaderamente significativo para tal fin; como consecuencia, Lutero afirma rotundamente que el hombre no posee libre albedrío, sustentando esto en la idea de que, desde la caída, el ser humano vive esclavo de una voluntad que no es buena, y si lo fuera, por sí misma no puede hacer nada para salir de tal estado.

Nuestro objetivo en la investigación es comprender cuál fue el aporte de los jesuitas novohispanos, en particular de Matías Blanco, con su *Tractatus de libertate creata sub divina scientia, voluntate, et omnipotentia* (1746), y Antonio de Peralta, con sus *Dissertationes Scholasticae de Divina Scientia Media* (1724), a la discusión y por qué mantenían esa temática en sus tratados teológicos aun ya entrado el siglo XVIII. Cabe señalar que, la disputa conocida como *De Auxiliis,* se dio entre teólogos escolásticos y reformistas, pero también generó una seria controversia entre jesuitas, tomistas, agustinos, carmelitas y algunos franciscanos.

Para lograr nuestro fin, la metodología se centra en una reconstrucción histórico-hermenéutica del pensamiento jesuita a partir de sus fuentes, los tratados teológicos que hemos podido encontrar en la Biblioteca de la Universidad de Guadalajara y la Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca, España.

Desarrollo

Durante los siglos XVI y XVII se suscitó un debate teológico que involucró a intelectuales de distintos círculos, académico-universitarios, laicos y de grupos religiosos considerados heréticos por la ortodoxia. El tema central fue la libertad del arbitrio humano y la gracia y predestinación divinas. En la historia de Europa de dicho periodo, el punto más álgido de la discusión enfrentó a los partidarios de la reforma iniciada por Martín Lutero (1483-1546) y a sus detractores, algunos católicos y otros no católicos. La reacción del catolicismo quedó planteada de manera clara a partir del Concilio de Trento, llevado a cabo en 25 sesiones entre los años 1545 y 1563; pero el reformismo —como un movimiento demandante y un espacio de acción en la vida religiosa ante la tendencia universalista del papado, que se había venido gestando desde la alta Edad Media— tuvo sus raíces muchos años atrás, antes de la explosión de la reforma iniciada por Lutero.

La disputa entre teólogos católicos y escritores reformistas tuvo temas variados en torno a las costumbres cristianas, el papel de los sacramentos en la vida de la Iglesia, la autoridad papal; pero, de manera central, el punto más relevante de la disputa fue el de la salvación y la gracia divina, que se

vinculaba de manera directa con la cuestión de la libertad del arbitrio y la facultad humana para participar de la salvación alcanzada por Cristo.

Las disputas teológicas fueron el resultado o, más bien, la forma de expresión intelectual que pretendió definir en contornos discursivos una realidad que ya, desde finales del siglo XI, venía dando síntomas de una necesidad de libertad inherente a los mismos contextos en los que surgió. En otras palabras, hubo desde mucho antes del movimiento iniciado por Lutero y continuado por otros reformadores (Melanchton, Zwinglio, Calvino), una agitación social, religiosa y política con intención de reforma.

Tales agitaciones, como se verá adelante, no fueron homogéneas ni muy extendidas, más bien reducidas a algunas regiones de la Europa cristiana de aquella época, pero no provocaron una reflexión teológica y filosófica que permitiera entender —desde el marco conceptual de la teología escolástica— las transformaciones históricas dadas y cuáles eran concordantes con la ortodoxia católica y cuáles no. Si bien el asunto en disputa entre los reformistas y contrarreformistas de los siglos XVI y XVII parece estar en el nivel de la especulación teológica, en el fondo estaban discutiendo una antropología que sentará las bases de la responsabilidad moral del hombre en su propio acontecer, cosa que tendrá su mayor expresión en las concepciones filosóficas modernas posteriores.

En ese momento de la historia del pensamiento hay una especie de despertar de la "modernidad", en tanto razón que cobra conciencia de sí misma y de su propia autonomía; el hombre moderno no es pleno en este punto si lo entendemos como el hombre que ve en la razón abstracta el fundamento y fin de la configuración de su mundo. Por ello, la reflexión acerca del problema de la libertad desde la perspectiva teológica es un paso de suma gravedad, puesto que, sin buscar una ruptura definitiva con Dios, de una negación de la divinidad, se trata de replantear el lugar del hombre en el mundo, pero que, a la postre, en algunos países llegó a caer en formas de ateísmo.

Una vez fundada la Compañía de Jesús por Ignacio de Loyola en 1534 (aunque fue aprobada hasta 1540 por el papa Paulo III), muchos de los teólogos de esta congregación esgrimieron amplios tratados para plantear una vía alternativa a la opción luterana y la dominica. Para comprender cabalmente el pensamiento de la compañía y reconocer la diferencia respecto de los planteamientos de otras órdenes religiosas católicas y los autores no católicos,[2] hemos rastreado el origen mismo de la posición jesuita en el tratado *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la prescien-*

[2] Aquí nos referimos no sólo a los de las iglesias protestantes, sino también a los filósofos "modernos", como Spinoza, quienes también se involucraron en la controversia al plantear una forma distinta de pensar a Dios y la libertad humana.

cia, providencia, predestinación y reprobación divinas (de ahora en adelante *Concordia*, publicada en Lisboa, 1588), de Luis de Molina (jesuita, 1535-1600). Ya en el Encuentro de Aguascalientes (2016) pudimos presentar una aproximación a la obra de este autor para identificar las tesis centrales de su planteamiento, que consiste en establecer una concordia o conciliación entre la presciencia divina y los actos contingentes humanos por medio del concepto de la *Scientia Media*. A partir de esto, los demás teólogos de la Compañía se aplicaron para pulir y ampliar la fundamentación de dicho concepto, que pasó a formar parte del complejo aparato teórico conceptual de la teología jesuítica, no sólo porque los reformistas criticaron la propuesta de conciliación, ya que consideraban que iba en contra de la fe misma en Dios, sino porque también los dominicos cuestionaron la solución calificándola de semipelagiana.

De tal manera, la investigación nos ha llevado a estudiar la obra teológica de otro insigne pensador jesuita que influyó de manera muy decisiva en la fundamentación de la *Scientia Media*, Francisco Suárez (1548-1617). Para comprender en su medida más profunda, creeemos que el estudio de la obra de este autor es fundamental, tanto porque es referencia para muchos de los teólogos posteriores, como por la precisión con la que trabajó el tema con todas sus aristas. Este asunto movió a Suárez a considerar varios tópicos que se relacionan estrechamente: gracia, predestinación, precognición, naturaleza humana, volición y nolición, causalidades eficiente y final, entre otros.

En esta fase de la investigación estamos analizando tres tratados del jesuita;[3] el vínculo que los une es precisamente el libre albedrío y la gracia divina, y al estudiarlos nos pudimos percatar, al menos en lo que hasta ahora hemos revisado, que la forma de entender el libre albedrío es a partir de una concepción del hombre como un ser activo frente a su propio destino último. Si bien la fe es el foco que orienta la reflexión teológica de Suárez, la formalización discursiva permite ver cómo se desarrolló el esfuerzo por inteligir la cuestión. Así, el trabajo se sustenta en estudiar las tesis de *Tractatus quinque theologici*, *quorum*: I. *De ultimo fine hominis, ac beatitudine*. II. *De voluntario, & involuntario*. III. *De humano rumactuum bonitate, & militia*. IV. *De passionibus*, & *habitibus*. V. *De vitiis, atquepeccatis*; edición póstuma de 1628; de este tratado consideramos *De ultimo fine hominis*, en el que el jesuita aborda directamente cómo las acciones del hombre se mueven por fines, y cómo el último fin en este mundo, que es la beatitud, interviene en la elección de la voluntad.

[3] Localizados en los Fondos Históricos de la Biblioteca Pública Juan José Arreola, de la Universidad de Guadalajara.

Por otra parte, este libro se conecta con el *Tractatus theologicus, de vera intelligentia auxilii efficacis, eiusque concordia, cum libero arbitrio*, del cual revisamos la edición de 1655. De lo estudiado hasta ahora, podemos decir que la preocupación central del autor, igual que la de su correligionario Luis de Molina, está en explicar de manera clara cómo es posible comprender la concordancia entre la gracia de Dios y el libre arbitrio del hombre. En el capítulo primero del presente libro explica en qué consisten estas formas de la gracia y su división: gracia suficiente y gracia eficiente. Estudia cómo cada una puede convenir a los actos humanos y sus efectos. Además, da razones de cómo se relacionan con el acto y la potencia de los actos humanos y si eso implica una forma de determinación del libre albedrío. Pero se presenta una dificultad, con el auxilio de la gracia de Dios que opera infaliblemente, ¿la voluntad humana opera libremente o no? Por ello, analiza cuidadosamente los argumentos de los que impugnan la libertad de la voluntad. Para comprenderlo hay que considerar la precognición divina y si ésta condiciona a los contingentes en su acción.

La cuestión lo lleva a plantear una objeción: ¿la presciencia de Dios es o no causa de los defectos de los humanos? La respuesta debe ser negativa, pues eso sería tanto como achacar la causa del pecado a Dios mismo, cosa que no sólo va en contra de la enseñanza de los padres, sino también contra la misma idea de lo divino. Dios no induce los errores, sino sólo los permite.

Pero como lo que está en juego en el fondo es el concurso de Dios en el actuar humano, discute si Dios, al otorgar la gracia eficaz anula o no el libre operar de la voluntad, pues el decreto divino asume que un sujeto no tendría potestad tal sobre los actos de su voluntad; ¿qué es el decreto divino? Se trata de lo que Dios ha dispuesto en el orden de las cosas del mundo creado, asunto que se puede ver planteado ya desde los primeros padres de la Iglesia, específicamente en san Agustín, en el *De ordine* (386 d. C.), dado que la preocupación central de Agustín está en explicar el origen del mal en el mundo creado por un dios que es la bondad en sí. Este texto nos permite ver cómo le da su lugar en el plan que Dios mismo tiene para las cosas, pero esto sólo se remite al mundo físico y no a lo concerniente a los actos del hombre que son libres por su carácter espiritual. A propósito de ello, Suárez expone la doctrina de Agustín sobre la necesidad de la gracia en el orden de la penitencia y la perseverancia en los actos sobrenaturales,[4] pero aclara que la doctrina de Agustín no satisface todas las dificultades que emergen. Esto es comprensible, ya que, si bien el hiponense era una autoridad respetada por los autores escolásticos, el mismo Agustín abrió la puerta a la ampliación y

[4] Por *actos sobrenaturales* se entienden las virtudes no cardinales que acercan al hombre a la beatitud, tales como la esperanza, la fe y la caridad.

mejor fundamentación de la cuestión, dado que él mismo reconocía la imperfección de la razón humana.

Otros autores como Tomás de Aquino, perteneciente a la escolástica clásica, o fray Luis de León en el siglo XVI se plantearon la cuestión de si había o no distintos tipos de gracia, y Francisco Suárez no podía dejar de plantearse la misma interrogante, ¿por qué era fundamental aclarar los tipos de gracia provenientes de Dios? ¿Para qué aguzar tanto el intelecto en tratar de entender cómo es que Dios auxilia al hombre para alcanzar el mérito de la salvación? La comprensión que el intelecto puede tener de los misterios de la fe implica un esfuerzo por dilucidar la relación entre Dios y el hombre en los distintos aspectos de la vida de este último; y en el fondo, desde una perspectiva eminentemente teórico-filosófica, está la oposición entre necesidad y contingencia, entre el decreto divino que no puede ser sino inmutable, y el libre albedrío del hombre.

Así, el jesuita Suárez se pregunta si la gracia eficaz es una predeterminación física. Si la gracia opera eficazmente sobre los actos de la voluntad, ¿cómo se da la contrición de los pecadores por sus actos? ¿Dios da los dones de la gracia sólo a unos cuantos que se salvarán? Se pregunta, además, si la gracia eficaz se extiende a la prevención de los actos; es decir, antes de las acciones para evitar el pecado, lo que lo lleva a reflexionar sobre si eso es concordante con el libre arbitrio. No implica lo anterior que pueda haber contradicción entre la gracia eficiente, que mueve al sujeto a actuar —y por lo cual se entiende como causa física del movimiento—, y la gracia suficiente, que es una especie de llamado o "vocación" del sujeto, pero que supone el libre arbitrio para que pueda llegar a la acción por sí mismo, esto es, ¿si no hay una, no hay otra? Las nociones que se están analizando son las de decreto divino y la presciencia condicionada de Dios[5] y cómo concuerdan éstas con la eficacia de la gracia, la libertad y el ulterior auxilio suficiente; pues no se trata sólo de la infalibilidad del decreto divino como mera causa, sino que incluye la presciencia de la libre cooperación de la voluntad, de lo futuro bajo condición y con aquello en que consiste la libertad.

Dichas reflexiones se vinculan con otro de sus tratados teológicos *De divina gratia pars prima: continens prolegomena sex, et duos priores libros de necessitate divinae gratiae ad honesta opera;* pero el que interesa, por lo pron-

[5] En nuestra investigación nos hemos topado con un autor, Francisco Annat, quien en un libro titulado *Scientia media contra novos eius impugnatores defensa* (1645), refuta la objeción de que Dios no puede pensar lo contingente, pues eso implicaría, entre otras cosas, que Dios piensa en términos de antecedente y consecuente, y que hay una forma de potencialidad que se choca con la absoluta necesidad de divina. La solución se funda en la idea de que Dios piensa necesariamente todo, incluido lo contingente, pero que el hecho de saberlo no significa que necesariamente haya una predeterminación de lo realizado en acto. *Vid.* Capítulo II de la primera *Disputa contra Tuisiium*.

to, para sentar las bases del marco teológico y metafísico de nuestra investigación es el prolegómeno VI, titulado *De statibus humanae naturae*. Especial atención hemos puesto en el primer capítulo, en el que estudia el estado original del hombre y el estado al que aspira con el auxilio de la gracia, que es el de la beatitud. Suárez ofrece una explicación de los nombres *gracia* y *libertad natural,* además de que significa propiamente el estado en el presente, ya que tiene su significación propia en lo que al derecho se refiere; así, *estado* significa la condición de la persona; en derecho eclesiástico y en teología moral, *estado* significa el modo de vida de la persona, que puede ser el matrimonio o la vida religiosa o el episcopado. Pero en el tratado se estudiará el estado del hombre en orden a su fin último según la divina providencia.

En teología se distinguen dos modos del estado, acentuando el estado de la beatitud, pues es el estado de mayor perfección; pero añade que hay un estado neutro del estado de la naturaleza humana. Parece en ello seguir a varios teólogos contemporáneos suyos, entre ellos Cayetano, quien considera tres estados de la naturaleza humana. La cuestión es, pues, si el estado de la naturaleza humana supone ya las perfecciones que son naturales, incluyendo la disposición para la gracia y la providencia divina, o si, por el contrario, se puede postular un estado de la naturaleza humana pura; pero esto conlleva pensar si en función de dicho estado puede el hombre elegir pecar, si se puede constituir por sí mismo el hombre en pecador o está ya así designado por Dios en la creación. Esto está vinculado a la disputa con los calvinistas y luteranos respecto de la naturaleza pecadora del hombre y si se puede pensar a Dios como el origen mismo del pecado,[6] lo que se encadena con el tema de la predestinación. Para él, igual que para muchos teólogos, especialmente jesuitas, que seguirán sus pasos, el pecado tiene su origen en la voluntad creada, que deliberadamente actúa en contra del designio divino, lo que dio lugar, a su vez, al pecado original.

Se abre, también, la cuestión, considerando el estado de la naturaleza humana, si puede con sus propias facultades naturales alcanzar fines supernaturales; esto se debe vincular a su tratado sobre *De ultimo fine hominis*,

[6] Sobre este punto, como ya se mencionó antes, encontramos varios tratados de teólogos católicos que se involucraron en la disputa; no todos fueron parte de la Compañía de Jesús, pero compartían los mismos presupuestos y buscaban combatir el fatalismo y determinismo de los planteamientos reformistas de Martín Lutero y Juan Calvino. Es el caso del tratado de Bartolomé Camerario, *De gratia et libero arbitrio, cum Ioanne Calvino, disputatio,* texto en el que pudimos observar que, si bien no se habla de la *Scientia Media* de la escuela jesuita, puesto que el término fue acuñado por Luis de Molina, posteriormente sí se enfatiza el carácter libre del libre albedrío y cómo puede este conciliarse con la precognición divina, por lo que suponemos que tanto Molina, como Suárez no están solos en las disputas con los protestantes.

donde explica precisamente hacia dónde se dirigen, en última instancia, las facultades humanas. Por ello, es importante, según lo considera el mismo autor, tener en cuenta los dones de la gracia con los que Dios lleva al hombre a alcanzar ese fin último, pero esto no significa que el hombre no pueda elegir si no tiene tales dones, sino que la elección es reforzada con la gracia divina que lo mantiene mientras persevera en ello. También hay que considerar que no es que Dios no haya creado al hombre incapaz de darse a sí mismo sus propios fines, sino que el fin para el que está destinado el hombre es supernatural. Dios no puede tener un fin distinto de Dios mismo, ya que él es alfa y omega, principio y fin último y para el hombre el fin último es la beatitud, la beatitud es visión beata de Dios, y el medio para alcanzar esa beatitud o visión beata es la gracia.

Hay un aspecto en el tratado de Suárez que nos da una perspectiva de la metodología que sigue el jesuita para su reflexión teológica, y es que reconoce que un problema puede tener no sólo varias soluciones, sino que también puede presentar varias dificultades conceptuales; esto porque muchos teólogos sostienen que el hombre tiene un apetito natural y una visión clara e innata de Dios. Se trata de una cuestión que nos servirá, sobre todo, para ponerla en relación con la forma en que algunos achacan a Dios no sólo los actos buenos del hombre, sino el origen mismo del pecado; pero de esto se sigue que el hombre no puede elegir si no es por el apetito natural y la visión innata de Dios. Concluye que el hombre sí puede elegir en el estado de pura naturaleza como ser creado, como los pelagianos negantes de la gracia y el pecado original.

Aquí encontramos, también, una profunda discusión acerca de la naturaleza de los fines que se persiguen por la facultad apetitiva (voluntad), por lo que también debemos rastrear la discusión que seguían los escolásticos sobre los fines tanto últimos, como intermedios. Para ello, hay que seguir las interpretaciones que los tomistas y escotistas hacían de la teoría aristotélica de los fines y, a la vez, de la postura agustiniana sobre el mismo tema.

Conclusiones

Hasta ahora, la investigación en la que rastreamos el origen teórico-conceptual del pensamiento jesuita novohispano nos ha llevado a visualizar un amplio campo de discusión y debate en el que —una vez planteado el concepto de *Scientia Media* para salvar el libre albedrío del hombre tras cada objeción planteada por los detractores—, los autores jesuitas reforzaban la argumentación cubriendo las lagunas y aclarando los puntos obscuros de su teoría. Lo que hemos descubierto hasta ahora es que la concepción del hombre es, desde la perspectiva de los teólogos de la Compañía, un ser libre que se define desde su propio ser y aspira a la comunión con Dios, pero desde su propia identidad e individualidad.

Como parte de las vías de investigación que quedan pendientes, tenemos las siguientes: en primer lugar, nos interesa establecer los rasgos que tuvieron los movimientos religiosos católicos previos a la reforma del siglo xvi y que influyeron en la espiritualidad de la Compañía de Jesús; en particular, rastrearemos el papel de la interiorización que se difundía entre algunas comunidades cristianas a modo de ejercicios o meditaciones espirituales. Por otro lado, tenemos otra veta de reflexión cifrada en el estudio de los autores humanistas del siglo xv y el xvi, especialmente aquellos que abrieron brecha en el campo de la filosofía con sus escritos sobre el hombre, en particular Valla, Ficino, Pomponazzi, porque uno de los temas centrales de las obras de estos autores es, específicamente, el libre arbitrio. Además, exploraremos cómo este asunto tenía otra vía de expresión y disputa argumentativa por medio de los manuales de confesores y penitentes junto con las sumas de casos de conciencia; con ello, nos interesa explorar cómo los debates teológico-filosófico, con el asunto de la naturaleza caída del hombre y su libre arbitrio, tenían como repercusión la necesidad de interrogar por la conciencia individual de la persona para luego conectar esto con los ejercicios espirituales y los exámenes de la conciencia.

CLAVIGERO: UNA INTERPRETACIÓN DESDE EL GIRO DECOLONIAL

Mario Ruiz Sotelo [*]

Resumen La *Historia Antigua de México* (1781) de Francisco Xavier Clavigero es un texto indispensable para entender la crítica de la Ilustración europea desde la Ilustración hispanoamericana. En el presente trabajo haremos una revaloración del mismo a partir de la teoría crítica de Bolívar Echeverría, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y del pensamiento decolonial de Aníbal Quijano. En el primer apartado se plantea que la visión de Clavigero está articulada sobre la base de lo que Echeverría llama *ethos barroco*, la cual permite entender la idea comunitaria en la que participaron los jesuitas. En la segunda parte, sobre la base de la filosofía de la liberación, podemos observar que Clavigero consigue ver elementos eurocéntricos en el pensamiento ilustrado europeo, una auténtica *crítica de la razón europea,* lo que consigue por su habilidad de situarse desde su experiencia con la población indoamericana. En el tercer segmento, apoyados en el concepto de *colonialidad del poder,* podemos observar que Clavigero exhibe críticamente lo que hoy podemos llamar *división social-racial del trabajo.* En el capítulo final, proponemos reconsiderar el concepto de *patriotismo criollo* en que ha sido ubicado nuestro autor hacia lo que denominamos *patriotismo decolonial.*

Abstract The Ancient History of Mexico (1781) by Francisco Xavier Clavigero is an indispensable text to understand the criticism of the European Enlightenment since the Spanish-American Enlightenment. In the present work we will make a reassessment of it from the critical theory of Bolívar Echeverría, the philosophy of liberation of Enrique Dussel and the decolonial thought of Aníbal Quijano. In the first section, it is stated that Clavigero's vision is articulated on the basis of what

[*] Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Echeverría calls the *baroque ethos*, which allows us to understand the community idea in which the Jesuits participated. In the second part, based on the philosophy of liberation, we can observe that Clavigero manages to see Eurocentric elements in European enlightened thought, an authentic critique of European reason, which he achieves by his ability to position himself from his experience with the Indo-American population. In the third segment, supported by the concept of *coloniality of power,* we can observe that Clavigero critically exhibits what today we can call the *social-racial division of labor.* In the final chapter, we propose to reconsider the concept of Creole patriotism in which our author has been located towards what we call decolonial patriotism.

Palabras clave
Ilustración, ethos barroco, colonialidad del poder, descolonización, patriotismo criollo

Keywords
Enlightenment, baroque ethos, coloniality of power, decolonization, creole patriotism

Francisco Xavier Clavigero (1731-1787)[1]es un autor clave para entender la crítica a la condición colonial. Su pensamiento se forjó a los dos lados del Atlántico. En América, bajo la formación del pensamiento jesuita, supo convivir con los pueblos originarios, aprender de ellos y ser su maestro; a conocer sus lenguas (habló náhuatl, otomí y mixteco) y, a su vez, enseñar los pormenores del humanismo hispánico. En Europa, aprendió a confrontar sus ideas con la rampante Ilustración que dominaba el mundo académico; a exhibir sus prejuicios; a evidenciar sus debilidades epistémicas, particularmente, cuando hablaba de los pueblos originarios de América.

De Clavigero puede decirse, sin errar, que era un autor escolástico; pero se puede arriesgar, incluso, señalándolo como ilustrado. En este trabajo añadiremos algo más: se trata de un filósofo con argumentos críticos que bien podríamos calificar como *decoloniales*. En efecto, siguiendo a Walter Mignolo, podemos encontrar lo decolonial desde la constitución de la modernidad en las reacciones contra la violencia imperial que la impone,[2] la

[1] Diremos “Clavigero” y no “Clavijero” para respetar la forma en que se escribía en su tiempo.

[2] *Cfr.* Walter Mignolo, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, México, Siglo xxi, 2009, p. 660.

cual puede ser física o simbólica. Así, si revisamos el pensamiento de Clavigero a la luz del *giro decolonial*, lo podemos observar revitalizado, incómodo con la naturaleza colonial que padece la Nueva España y forjador de una denuncia donde se observa lo que, en términos de la propuesta de Aníbal Quijano, es la *colonialidad del poder;* es decir, una división del trabajo donde el origen étnico forma parte sustantiva de su estructura.[3] El Clavigero decolonial puede darnos claves interpretativas para entender por qué el Virreinato de la Nueva España era, en términos jurídicos, un reino, pero en términos políticos y sociales, una colonia. El Clavigero decolonial puede, incluso, hacernos pensar que se trata de un autor que tiene algo que decirnos para entender el México del siglo XXI, en el que perviven elementos de injusticia social y política que entonces fueron advertidos por este indispensable filósofo veracruzano.

Clavigero jesuita: su relación *cara a cara* con los pueblos originarios

Si antes dijimos que Clavigero se desgarró entre América y Europa, también hay que decir que vivió entre la hegemonía del pensamiento jesuita y la precipitada necesidad de disolverlo. Como lo ha expresado Bolívar Echeverría, el largo siglo XVII hispanoamericano comenzó desde la caída de la Armada Invencible en 1588 y terminó hacia 1764, cuando se formaron los Tratados de Madrid, en los que ya se anunciaba el desmantelamiento de la obra jesuita.[4]

Quizás sería conveniente recorrer su propuesta tres años después, en 1767, justo cuando dicha orden fue expulsada del territorio americano, en lo que fue, sin duda, el hecho más traumático de los tres siglos del dominio hispánico. Ese periodo, cerca de dos siglos, es el tiempo en que los jesuitas dominaron el espectro cultural, religioso e incluso económico de Hispanoamérica. Los jesuitas, alentados por el Concilio de Trento, aplicaron no exactamente una contrarreforma, como suele decirse, sino una reforma católica en la cual la Iglesia debía mostrar su capacidad de adaptarse a la naciente modernidad. En ese sentido, la teología jesuita mira la Creación como un proceso dinámico, no como un estado que debe mantenerse inalterado: "La teología jesuita reaviva y moderniza la antigua vena maniquea que late en el cristianismo. En primer lugar, mira en la creación del Creador una obra en proceso, un hecho en el acto de hacerse; proceso o acto que consiste en una lucha inconclusa, que está siempre en el trance de decidirse, entre la Luz y las Tinieblas, el Bien y el Mal, Dios y el Diablo".[5]

[3] *Vid.* Aníbal Quijano, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *Cuestiones y Horizontes*, Buenos Aires, Clacso, 2014.

[4] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco,* México, Era, 2005, pp. 57-60.

[5] *Ibidem,* p. 66.

En tal contexto, el mundo es considerado como un devenir, un ser haciéndose, donde la intervención humana es indispensable para concretar la voluntad divina. Se trata de una versión antagónica de la idea de la predestinación de la gracia, propia del mundo calvinista, tras la que, paradójicamente, según la conocida hipótesis de Max Weber, descansa el espíritu del capitalismo.[6] Es el mundo barroco en el cual, a decir del mismo Echeverría, hay una especie de resistencia al capitalismo, que tendrá su principal expresión en las haciendas jesuitas, donde privaba el trabajo comunitario, pero en el que también se aceptaban las reglas del mercado dominante, donde los miembros de la orden trabajaban codo a codo con los integrantes de las comunidades indígenas,[7] a quienes habían aprendido a "conquistar" sin presencia de las armas, con la sola palabra. Es decir, a partir del diálogo, con argumentos racionales, como lo había proyectado y aplicado desde el siglo XVI, el dominico Bartolomé de las Casas.

Pero acaso la más importante aportación de los jesuitas fue la posibilidad de construir una forma de trabajo comunitario, que fue lo que distinguió a sus haciendas y las hizo *particularmente productivas.* Echeverría califica tal expresión como uno de los componentes fundamentales de lo que llama *ethos barroco*, una de las cuatro formas de asumirse dentro del capitalismo,[8] siendo la única que lo resiste y presenta una alternativa. Según el autor, el *ethos* barroco se muestra en una relación distante con el capitalismo, al cual "no lo acepta [...] sino que lo mantiene siempre como inaceptable o ajeno".[9] Acaso el mejor ejemplo del proyecto económico jesuita es la forma de producción ejecutado en sus haciendas, de la que el mejor ejemplo fueron las reducciones guaraníes, destruidas a sangre y fuego a partir de 1750, sin importar que se tratara de un modelo exitoso en lo económico y en su carácter evangelizador. Tras el aniquilamiento se encontraba el principio "modernizador" del despotismo ilustrado, urgido por disminuir el poder eclesiástico y promover la propiedad privada como sustituto de la propiedad corporativa encabezada por la Compañía de Jesús. Así, el *ethos* barroco es presentado por Echeverría como una alternativa al *ethos* protes-

---

[6] *Vid. Max Weber, Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.

[7] Mario Ruiz Sotelo, "Clavigero: La Ilustración contrailustrada", *Identidad y diferencia*, vol. 2, México, Siglo XXI, 2010, pp. 134-161.

[8] Las otras son el *ethos* realista, que no acepta otra alternativa al capitalismo; el *ethos* romántico, que lo naturaliza y lo considera producto de un espíritu empresarial, y el *ethos* clásico, que lo interpreta como trágico, pero inevitable. Como puede advertirse, las dos primeras presentan una visión favorable al dicho sistema económico, mientras que la clásica y la barroca toman distancia, aun cuando saben que no pueden superarlo. En términos del autor, aceptan que tienen que vivir "en y con el capitalismo, pero no por y para él. B. Echeverría, *op. cit.*, pp. 36-40.

[9] *Ibidem,* p. 39.

tante presentado por Max Weber. En éste, el protestantismo, en su versión calvinista, se habría formado un *ethos* realista, sobre todo, en la región norte de Europa; mientras que el *ethos barroco* sería característico del mundo católico, particularmente del ámbito latinoamericano, donde los jesuitas gozaron de mayor influencia, razón por la cual la realidad histórica imperante en Latinoamérica debe distinguirse por la predominancia de lo barroco.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿De dónde surgió el principio del trabajo comunitario, principal característica de la alternativa económica jesuita? La hipótesis que podemos aventurar es que se trata de un aprendizaje que se desprende de su trato directo con las comunidades indígenas americanas, que tenían tal forma de producción desde hacía siglos. En efecto, los *valores de uso* de las comunidades se producían por el trabajo colectivo, y el disfrute de los productos del trabajo también se repartía entre ellos de manera equitativa. Se trata, por decirlo así, de una especie de comunismo primigenio, que los jesuitas supieron incorporar a la forma de trabajo de las haciendas, formando el modo de producción distante del capitalismo que Echeverría vio como definitorio del *ethos* barroco, que a fin de cuentas no es sino el *ethos* católico moderno.[10]

Desde ese mundo de la vida es que surgió Francisco Xavier Clavigero. Con dicha visión del mundo llevó a cabo su magistrado en los principales colegios de la orden en la Nueva España; con el conocimiento, incluso, de códices indígenas que Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) heredó a la orden. A partir de tales principios es que convivió con jóvenes habitantes de los pueblos originarios de México, de quienes aprendió a dominar las lenguas mixteca, otomí y *mexicana* (como entonces se le decía, y se le sigue diciendo, al náhuatl); además de que, seguramente, siguió de cerca sus formas de organización y sus costumbres. El dato es sumamente relevante, porque su visión del habitante oriundo de América (él mismo se resiste a llamarles *indios*) se da *cara a cara* (para expresarlo, según Emmanuel Levinas), en una experiencia con quienes están en una situación de alteridad respecto de lo que claramente distingue como la cultura dominante. Fue así que educó lo mismo a jóvenes en tales condiciones, como a criollos citadinos, tal es el caso del propio Miguel Hidalgo, quien después sería su lector y, seguramente, fuente de inspiración de su movimiento.[11] Con esas

[10] De hecho, tal forma de organización fue, de alguna manera, propuesta por Bartolomé de las Casas al rey Fernando en su *Memorial de Remedios para las Indias,* publicado en 1516, que habría sido fuente de inspiración para la utopía de Tomás Moro. María Cristina Ríos Espinosa, "La influencia americana. Utopías Europa y América", *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las ideas,* vol. 19, Buenos Aires, Incihusa, Conicet, 2017. En ambos casos, tanto de las Casas como los jesuitas, bien pudieron tener como referencia la organización del trabajo de los pueblos originarios.

[11] *Vid.* prólogo de Mariano Cuevas, en Francisco Xavier Clavigero, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1991.

ideas y por esas ideas fue que su orden fue abruptamente expulsada de la Nueva España, para llevar su pensamiento, que en buena medida era el de la tradición hispanoamericana, a la confrontación con los grandes autores ilustrados de su época, quienes, a su vez, construían lo que se consideraba conocimiento científico y filosófico, sin más.

Clavigero y su crítica a la Ilustración *europea*

La *Historia Antigua de México* (1780) es una declaración de guerra intelectual; de guerra defensiva contra los ataques que los ilustrados europeos solían hacer contra los habitantes oriundos de América. Los grandes naturalistas ilustrados de entonces, como Cornelius de Pauw (1739-1799) y George Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788); pero, análogamente, otros que no menciona, como Hume, Rousseau, Kant y poco después Hegel, consideran lo indígena americano en un estadio de primitivismo, de inferioridad, de inocencia, de incivilidad, prácticamente insuperable, que de alguna forma explicaba y justificaba su condición de colonizado y que, a su vez, le confería poco mérito a la conquista española del siglo XVI. Clavigero advirtió que tales concepciones no eran un accidente, un simple "error", sino un planteamiento cardinal de la perspectiva europea sobre la realidad americana. Es así que elabora una crítica imaginando lo que diría un investigador indoamericano al leer los planteamientos europeos:

> Nuestro mundo —responderá el americano— que vosotros llamáis nuevo porque hace tres siglos no era conocido de vosotros, es tan antiguo como vuestro mundo, y nuestros animales son igualmente coetáneos de los vuestros. Ni éstos tienen ninguna obligación de conformarse con vuestros animales, ni nosotros tenemos la culpa de que las especies de los nuestros hayan sido ignoradas por vuestros naturalistas o confundidas por la escasez de sus luces. Y así, o son irregulares vuestros avestruces porque no se conforman a los nuestros, o a lo menos los nuestros no deben decirse irregulares porque no se conforman con los vuestros. *Esta razón sirve, también, para disipar otros semejantes discursos, originados de la imperfección de las ideas o de su prevención en favor del Antiguo Continente.*[12]

Un prejuicio implícito en el quehacer filosófico cotidiano actuaba como ideología que les impedía observar la realidad americana desde ella misma. Clavigero, seguramente, escribe después de haberse enfrentado a textos y autores responsables de generar en Europa una especie de sentido común según el cual América era una tierra de inmadurez donde todo era inferior a lo ocurrido en Europa. La propia denominación *Nuevo Conti-*

[12] *Ibidem,* p. 484. Las cursivas son mías.

nente, que aún se emplea hoy en día, es en el fondo profundamente discriminatoria, pues encierra la tal idea de la primacía de un *mundo* sobre otro. Cuando decimos *mundo*, por supuesto podemos referir el *mundo de la vida*, su horizonte de significación, su cultura toda, incluyendo la propia naturaleza, pues el celo ilustrado europeo no parecía dejar fuera nada lejos de su idea de superioridad, ni siquiera a los animales y a las plantas.

Nuestro autor ataja las afirmaciones de sus rivales con tres estrategias: *a)* el *locus enuntiationis; b)* la necesidad del principio empírico como medio para rebasar los prejuicios; *c)* el reconocimiento de la alteridad de los integrantes de los pueblos originarios de América. El *americano* (como gusta llamar a los que se suele calificar como *indios* o *indígenas*) interpelaría al europeo desde su territorio, su propio lugar de enunciación, al que conoce, de que las ideas sobre la supuesta inmadurez de América son, en realidad, prenociones sin fundamento racional que en el fondo guardan un etnocentrismo propio de un pueblo obsesionado con considerarse superior a los demás. En comparación con el europeo, que suele atacarlo e inferiorizarlo, el americano, con gran amabilidad, le hace ver a su interlocutor que está sacando conclusiones desde la ignorancia de una posición que no puede defenderse científicamente, a diferencia de la suya, que cuenta con una conclusión no etnocéntrica, pues toma al mundo europeo como semejante al suyo. Con la claridad que le da su base empírica, subraya: "Estos y otros semejantes despropósitos son efecto de un ciego y *excesivo patriotismo*, que les he hecho concebir ciertas e *imaginarias preeminencias de su propio país sobre todos los otros del mundo*".[13]

Clavigero ha visualizado así uno de los elementos fundamentales que destacarían la filosofía de la liberación y el giro decolonial: el principio *eurocéntrico* que rige el pensamiento moderno, donde la cultura de cuño europeo, particularmente latino-germánica, se postula como la cultura universal, la que pretende que las demás se ciñan a ella. Asimismo, simula la interpretación de un americano, un indígena que, en términos de la filosofía de la liberación, se encuentra en la exterioridad de un sistema que lo ha excluido; que ha ignorado su historia, su presencia, su capacidad de construir una idea de mundo porque se le considera inferior, un *no ser* más allá del ser que *es*,[14] y que sólo puede ser de origen occidental. Se trata de una visión *analéctica*;[15]es decir, la superación de la visión propia de la totalidad dominante, donde el ignorado, el *no ser*, es capaz de revelar un ser desconocido para dicha totalidad, en este caso, la Ilustración europea. Esa idea novedosa,

[13] *Ibidem,* p. 455. Las cursivas son mías.

[14] Los términos los utiliza Enrique Dussel. *Vid.* Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 81-85.

[15] *Ibidem,* pp. 238-241.

positiva, es la posibilidad del ser del indígena americano, tanto del histórico, como del contemporáneo, los pueblos vivos cuya marginación y desaparición eran justificadas por el discurso científico de entonces. Tras la afirmación analéctica, dichas conclusiones científicas quedan en entredicho, pues se está afirmando otra posibilidad de conocimiento, un principio de lo que podemos llamar *descolonización epistémica*.

En ese sentido, lo que hace Clavigero es una *crítica a la razón europea,*[16] tras la cual, el movimiento ilustrado se exhibía en un falso universalismo, un universalismo autoritario que descalificaba todo aquello que no pertenecía a la cultura europea; un pensamiento racista que se decía liberador y que era, en realidad, lo contrario: justificante de la esclavitud. Clavigero lo advierte no únicamente con la escolástica, sino desde una tradición humanista americana que sabía capaz de hacerle frente a la europea y de elaborar una antropología filosófica[17] que podía hacer una crítica a la visión "universalista" desde la alteridad americana. Clavigero elabora una *contrailustración ilustrada* desde América, partiendo de la realidad de los pueblos originarios con los que convivió y que los europeos desconocían. Con él, la Ilustración americana aprendió a recorrer su propio sendero.

Clavigero y su crítica a la colonialidad del poder

Es perfectamente posible advertir en Clavigero a un autor crítico de la condición colonial que padecen los pueblos originarios de América; de la situación de desventaja en la que viven por su origen étnico; de la necesidad de descolonizar aquel mundo, dominado por una situación de injusticia secular.

Es así que, en su "Quinta disertación" del libro x de su *Historia*, elabora justo lo que hoy llamamos un esbozo sociológico de la estratificación social de la Nueva España, advirtiendo que en ella prima la composición étnica como base de la diferenciación. Es así que distingue "cuatro clases de hombres"; en primer lugar, "los americanos propios, llamados vulgarmente indios, esto es, los que descienden de los antiguos pobladores del Nuevo Mundo y no han mezclado su sangre con la de los pueblos del Antiguo Continente"; en segundo lugar, pone a "los europeos, asiáticos y africanos establecidos en aquellos países"; seguidos de "los hijos o descendientes de éstos, llamados por los españoles criollos", aplicado específicamente a los hijos de españoles, y finalmente, a las "razas mezcladas, llamadas por los españoles castas".[18] Está claro que el factor étnico es la clave para entender dicha

[16] *Vid.* M. Ruiz Sotelo, *op. cit.,* pp. 321-327.

[17] *Vid.* Mauricio Beuchot, *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 79-83.

[18] F. X. Clavigero, *op. cit.,* p. 503.

sociedad, y bien podemos conceder, siguiendo a Quijano,[19] que el factor racial juega un papel protagónico, conformándose algo así como una *división racial del trabajo* sobre la cual se establecerán las bases del desarrollo económico de tipo capitalista; es decir, de la modernidad misma. De tal división, a Clavigero le importa el grupo mayoritario, denominado vulgarmente *indios,* aceptando que se trata de una denominación impuesta por los conquistadores; es decir, un ser impuesto, que no corresponde a la realidad específica que tales pueblos tienen en su propia naturaleza. Es así que aclara: "hablaremos solamente de los que escriben contra los americanos propios, pues éstos son los más injuriados y más indefensos".[20]

Queda claro, entonces, que su interés primordial es por el *indio* vivo y que el estudio de su pasado lo realiza para reivindicarlo, no para exaltar el pasado por sí mismo ni para apropiarse de él, al contrario de lo que Octavio Paz señala como actitud característica del pensamiento criollo.[21] Observa, además, que en la estratificación étnica reconocida, quienes estaban siendo injuriados con mayor énfasis en Europa son justo los *indios*, quienes, por su situación de marginación, su ubicación en la exterioridad, no son tomados en cuenta, razón por la cual Clavigero pretende darles la palabra a partir de la propia experiencia que ha tenido con ellos, la relación cara a cara, el dato empírico, y del conocimiento histórico que maneja como parte de la tradición del pensamiento del humanismo americano, desconocido para el ilustrado europeo común.

De entre los argumentos que Cornelius de Pauw daba para "demostrar" la inferioridad de los indios, específicamente su debilidad física, destaca uno que el autor holandés extrae nada menos que de Bartolomé de las Casas, según el cual doscientos mil indios habían muerto en un año por el peso que se les hacía llevar. Clavigero destaca el uso inadecuado del dato y lo corrige de manera implacable:

> Como perecieron aquellos 200 000 americanos hubieran perecido 200 000 prusianos si hubieran sido obligados a caminar ciento, ciento veinticinco y más leguas con cuatro arrobas de peso a cuestas […] si se les hubiera dado una mezquina comida para resistir tan intolerable fatiga. El mismo las Casas […] refiere todas las circunstancias predichas, de modo que, si él da crédito

[19] A. Quijano, *op. cit.*

[20] F. X. Clavigero, *op. cit.,* p. 503.

[21] Es conocida la posición de Paz al respecto y la influencia de sus palabras. En *Las trampas de la fe* señala sobre el pensamiento criollo: "Con el mismo fervor contradictorio con que exaltaba al Imperio hispánico y aborrecía a los españoles, glorificaba el pasado indio y despreciaba a los indios", Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe,* México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 57.

> a aquello, debería también darlo a esto. *Mas un filósofo que pondera tanto las cualidades físicas y morales de los europeos sobre los americanos, deberá más bien abstenerse de mencionar aquellos hechos tan ignominiosos para los europeos.*[22]

Como puede advertirse con claridad, Clavigero destaca la confrontación entre una visión eurocéntrica contra una forjada a partir de la realidad americana; es decir, desde sus propios habitantes originarios. Con base en su criterio de semejanza antropológica, destaca que entre los pueblos americanos y los germánicos no existe ninguna diferencia consustancial, como creen Pauw y la Ilustración europea en general. Desde su perspectiva, que es la forjada por el humanismo americano desde el siglo xvi, las diferencias se deben a una situación de hecho: a las condiciones de trabajo que padecen los pueblos americanos a manos de los europeos. Esa situación de explotación se lleva a cabo, puede advertirse en el texto, *por el hecho de ser americanos*; por la división étnica del trabajo que permite que los europeos se aprovechen del trabajo de los americanos con largas jornadas de trabajo y con el mínimo posible de alimentación (lo que Marx llamaría la extracción de un "plusvalor absoluto"). Un régimen de esclavitud *de facto*, posible porque los conquistadores europeos pudieron establecer un dominio que les permitió tal asimetría.

Tales condiciones de trabajo, se advierte con claridad en el texto, serían inimaginables para los prusianos, pues la explotación de los americanos es cualitativamente diferente a la que se practica en los países europeos, siendo éste uno de los componentes clave de la división étnico-racial internacional del trabajo propia de los orígenes del capitalismo moderno, y que Clavigero parece haber identificado a plenitud. Tal principio es el fundamento de la condición colonial, un hecho que nuestro autor reconoce como ignominioso, y del cual acusa a Pauw, y con él a los pensadores ilustrados, de no querer o no poder reconocer porque se trata de una vergüenza para la cultura europea. Esto es, el filósofo veracruzano advierte que la explotación colonial es callada en Europa (le consta, porque vive ahí), y que, en cambio, Pauw y compañía destacan la pretendida superioridad moral y física de los europeos, lo cual significa que el racismo es elevado a rango de ciencia y filosofía. Ese hecho, no obstante, es, de acuerdo con el planteamiento de la colonialidad del poder de Quijano, la clave para entender la modernidad misma, su desarrollo capitalista, y Clavigero lo reconoce con suma claridad.

En tales circunstancias, se condena a los pueblos indoamericanos a que reproduzcan su condición desde el papel que juegan en la estructura de la sociedad colonial. Sus integrantes no reciben educación académica, y son

[22] F. X. Clavigero, *op. cit.,* p. 509. Las cursivas son mías.

condicionados para convertirse en fuerza de trabajo barato. Así parece verlo nuestro autor cuando señala:

> Tuve después algunos indios entre mis discípulos; traté a muchos párrocos americanos (es decir, indios), a muchos nobles y a muchísimos artesanos; observé atentamente su carácter, genio, inclinaciones y modo de pensar, y, a más de esto, he examinado con mucha diligencia su historia antigua, religión, gobierno, leyes y costumbres […] si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa. Pero es difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil y de continuas incomodidades.[23]

Como ya hemos visto, Clavigero pondera como principal argumento su trato cara a cara con el americano como elemento diferenciador de sus conclusiones. En este caso, destaca una serie de elementos que son impensables para el investigador ilustrado europeo: la convivencia por varios años con sus integrantes y el estudio de su historia a partir de la tradición humanista forjada desde América. Eso le permite hacer una evaluación no basada en la ideología racista eurocéntrica ya denunciada, sino a partir de las condiciones sociales y políticas que padecen los pueblos oriundos de América. Es así que reconoce la igualdad antropológica sustancial y advierte que las diferencias entre las conquistas culturales de los pueblos se deben a una injusta división del trabajo que, basado en el prejuicio racial, otorga actividades intelectuales a los grupos étnico-raciales de origen europeo, y en cambio deja los trabajos pesados, serviles, la mano de obra a los que tienen origen americano (o africano).

Dicha división social-racial es intrínsecamente injusta y llama a revertirla, tras lo cual los integrantes de los pueblos americanos seguramente obtendrían logros intelectuales como los que acreditan a quienes perteneces a los grupos de origen europeo. Se trata, pues, de promover la *descolonización de las relaciones de trabajo*, de superar las condiciones en las que el mundo moderno ha condenado a unos pueblos a servirse de otros.

Patriotismo criollo y *patriotismo decolonial*

Clavigero comienza su texto con una dedicatoria que puede desconcertar a muchos, particularmente hoy en día: "Una historia de *México* escrita por un *mexicano* que no busca protector que lo defienda sino conductor que lo guíe y maestro que lo ilumine […] esta obra que, más bien que una his-

[23] *Ibidem,* pp. 518-519.

toria, es un ensayo, una tentativa, un esfuerzo atrevido de un ciudadano que, a pesar de sus calamidades, se ha empleado en esto para ser útil a su patria".[24]

Como puede verse, subraya que se trata de una historia de *México*, no de la *Nueva España*, como le diría Bernal Díaz del Castillo o Bernardino de Sahagún (cuyo texto no pudo consultar por encontrarse prohibido). De entrada, la denominación planteada parece tener una intención claramente descolonizadora del territorio conquistado, de su *patria,* como le llama, de manera explícita. Pero lo más sorprendente es que él se llama a sí mismo *mexicano*, no *novohispano*. Cuando hoy en día pretendemos estudiar aquel periodo, sabemos que lo académicamente correcto es llamarlo *novohispano*, jamás *mexicano*, pues tal denominación suele juzgarse inadecuada por anacrónica. Desconcierta, entonces, que un *novohispano* se llame *mexicano*.[25] ¿Por qué lo hace? Ya dijimos que el término *mexicano* se usaba para designar a los hablantes del náhuatl,[26] y por supuesto, también era como se designaba a los antiguos mexicas,[27] hispanizando la denominación original. Al preferir autodenominarse de esa manera, parece también buscar la descolonización de su propia identidad, pues, aunque se reconoce como español americano, es claro que busca conectarse de manera más estrecha con los pueblos originarios, y el capital simbólico de tal denominación lo hace, de alguna manera, vincularse más con los que explícitamente llama *compatriotas*.

Tal actitud es la que David Brading ha calificado como *patriotismo criollo*, que pareciera tener objetivos políticos precisos: la invocación de temas históricos y religiosos como parte de la retórica patriótica servía para reducir la distancia que separaba a la élite de las masas y los unía bajo un estandarte común contra España, sin despertar ningún conflicto étnico o social. En última instancia, el patriotismo criollo expresaba los sentimientos e intereses de una clase alta, a la que se le negaba su derecho de nacimiento: el gobierno del país.[28]

Siendo así, el planteamiento implicaría una especie de expropiación del pasado indígena por los criollos, una vindicación de la civilidad de su patria común, sin tener como fin la liberación de los pueblos oriundos sojuzgados, sino la legitimación histórica, cultural y política de los criollos

---

[24] *Ibidem,* p. XVII. Las cursivas son mías.

[25] Clavigero no fue el primero ni el único, también lo hizo Juan José de Eguiara y Eguren hacia 1747 en su recuperación de los autores surgidos en la Nueva España, a la que llamó *Biblioteca Mexicana.*

[26] Incluso hoy en día en México, en varias comunidades que se habla náhuatl, dicho idioma es denominado con el término "mexicano".

[27] El término *azteca* no era entonces común para referirse a la cultura náhuatl.

[28] David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* México, Era, 1988, p. 16.

ante su adversario, los españoles, con la finalidad clara de que en algún momento tuvieran acceso al poder político que se les denegaba. Es cierto que, en la complejidad de autores tratados por Brading, tal planteamiento podría acreditar de alguna forma su verosimilitud, pero quizá tendríamos que ser cautos en concluir una generalización de tal postura.

En el caso de Clavigero, como hemos dicho, podemos observar una crítica a la condición colonial que padecen los llamados *indios* en territorio *mexicano,* así como de las conclusiones de los autores ilustrados europeos. El filósofo veracruzano es explícito en su intención de ponderar, en primer término, los intereses de los pueblos históricamente marginados y no la de los españoles americanos, la *nación* a la que explícitamente dice pertenecer. En consecuencia, podemos considerar su propuesta como la de un *patriotismo decolonial*, en la que la vindicación de la historia de los pueblos oriundos de *México* busca desmentir a quienes, desde la Ilustración europea, pretenden denostarlos.

Su perspectiva apunta a conseguir la *liberación* de los pueblos que padecen una situación de injusticia dado su origen nacional y que, dada la misma, no están en posición de hacerse oír ante quienes detentan el poder intelectual. Clavigero en Europa entiende, entonces, como una obligación de ética profesional, un desafío de su conciencia crítica, y más, como una necesidad surgida de su propia formación intelectual y moral, enfrentar tales señalamientos hablando en nombre de los pueblos originarios, con la autoridad que le daba haberlos tratado estrechamente durante muchos años. Parece limitado, injusto, señalar que su planteamiento se origina en las carencias exclusivas de los criollos. Tal interpretación surge cuando se omite la preocupación explícita por el *indio* vivo, el cual, como hemos visto, fue el principal motivo de sus investigaciones; por lo mismo, podemos decir que su relación con él no sólo es patriótica, sino decolonial.

Conclusiones

Clavigero consiguió, de manera exitosa, aplicar un método hermenéutico forjado en la tradición humanista americana crítica desde tiempos de las Casas: el reconocimiento de la alteridad, *el des-encubrimiento del otro*, para así, desarrollar una crítica al pensamiento eurocéntrico, a la vez que se elabora una reflexión propiamente americana. Quizás el elemento más subversivo de su formación jesuita es su conocimiento de lo comunitario; sus posibilidades prácticas; su carácter de mundo negado, pero vigente. Es desde ese lugar que consiguió advertir la naturaleza del poder *colonial*, estructurado sobre la base de la distinción étnica; es decir, la colonialidad del poder propiamente dicha. La suya es, en ese sentido, una ilustración crítica de la europea, una Ilustración hispanoamericana, o mejor, *latinoamericana*, que

tiene entre sus elementos de originalidad la crítica de la condición colonial y apunta, de alguna manera, una perspectiva decolonial.

Lo triste, lo escandaloso, es que buena parte de las denuncias que hace nuestro autor, como bien se sabe, no dejan de ocurrir en territorio americano, particularmente mexicano. En ese sentido, bien puede afirmarse que volver a Clavigero significa reconocer que su diagnóstico está lejos de ser superado; que, en algún sentido, México no ha dejado de ser la Nueva España.

SOBRE LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA DE BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y SU ACTUALIDAD

Noé Héctor Esquivel Estrada *

RESUMEN El presente trabajo de investigación tiene como propósito fundamental centrar el estudio en los siguientes dos aspectos: *1)* presentar aquellos atributos sustanciales que Bartolomé de las Casas incorporó a su antropología filosófica, incluyendo aquellos datos que obtuvo a través de su experiencia vivencial en el trato directo con los indígenas (antropología social). Todo ello con la finalidad de sostener y difundir su defensa en favor de la dignidad humana de los indios, seres libres e iguales a todo el género humano; y, *2)* mostrar cómo su visión antropológica no quedó enmarcada en el siglo XVI, sino trascendió su época al reconocer que muchos temas tienen resonancia en las concepciones antropológicas actuales. Además, se reconoce su proyección en temas de actualidad como la multiculturalidad, el humanismo y el derecho de los pueblos indígenas, entre otros.

ABSTRACT The main purpose of this research work is to focus the study on the following two spects:1) to present those substantial attributes that Bartolomé de las Casas incorporated into his philosophical anthropology, including those data that he obtained through his experiential experience in direct contact with the indigenous (social anthropology). All this with the purpose of sustaining and spreading its defense in favor of the human dignity of the Indians, free beings and equal to the entire human race; and, 2) show how his anthropological vision was not framed in the 16th century, but transcended its time by recognizing that many issues have resonance in current anthropological conceptions. In addition, its projection on current issues such as multiculturalism, humanism and the Rights of indigenous people, among others, is recognized.

* Instituto de Estudios Sobre la Universidad, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Palabras clave
Filosofía antropológica, dignidad humana, libertad, igualdad e indígenas

Keywords
Philosophical anthropology, human dignity, freedom, equality and indigenous

Sabemos que el Sermón (30 de noviembre de 1511) del fraile dominico Antonio de Montesinos antecedió a Bartolomé de las Casas en su defensa de los indios. Sermón que se enfocó en un comentario al texto bíblico: "soy una voz que clama en el desierto". Queraltó Moreno explica: "El sermón de fray Antonio de Montesinos tiene una importancia histórica decisiva en la Historia de las Indias. Representa la primera protesta en favor de los derechos naturales de los indígenas, el punto de partida de la lucha para defender a los débiles, el clamor de la religión cristiana para conseguir un régimen de justicia en Indias, y no transigir con los hechos consumados que sumían a las poblaciones indias en una situación de servidumbre acentuadamente onerosa."[1] Dicho sermón se convierte en el grito del débil reclamando justicia; grito que rebasa los límites territoriales y que alcanza al proyecto de colonización española en América.

En 1514 se registra como la fecha en la que De las Casas inicia su conversión con su condena del maltrato al que eran sometidos los indios y abandona su encomienda.

En tiempos de Fernando v las cosas no estaban tan bien en el gobierno de las Indias; percatándose de ello, De las Casas presentó sus *Memoriales* (*Memorial de Agravios; Memorial de Remedios,* y *Memorial de Denuncias*) a los cardenales Adriano y Cisneros que fueron atendidos con la destitución de Fonseca y Conchillos de sus cargos.

He aquí algunas de las ideas fundamentales que expuso De las Casas en su *Memorial de Remedios*, el 17 de diciembre de 1517, al monarca Carlos i y al Consejo de Indias:

> Que los indios son libres por naturaleza (para ello se apuntaban la Declaración de Valladolid de 1513, las bulas alejandrinas y el codicilo de la reina Isabel).

[1] Ramón Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla y Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1976, p. 62. Sermón pronunciado en La Española el domingo anterior a la navidad de 1511.

> La obligación de la restitución para todos aquellos que hayan maltratado o explotado a los indios.
> La evangelización de los indios sólo será posible por métodos pacíficos llevando allá labradores casados, pues los españoles de Indias están incapacitados para dicho cometido.[2]

Manuel Giménez registra como actitud constante por parte de fray Bartolomé de las Casas, tanto en España, como en el mismo territorio de los indios, su rechazo a la intromisión abusiva de los encomenderos en los territorios de los aborígenes. Asimismo, exigía el buen trato a los indios y prohibía toda clase de abusos de los que eran objeto; labor que fue respaldada por diversas reales cédulas.

Su enorme proyecto de evangelizar a los indios mediante una colonización pacífica se fue consolidando sólo después de su formación religiosa (1523-1526) y del logro de las Nuevas Leyes de Indias. Es sabido que, para mediados de 1551, De las Casas había conseguido el triunfo en dos de sus grandes empresas: *a)* el triunfo dialéctico en la controversia con Sepúlveda y *b)* sus propuestas a favor de los indios habían sido aceptadas por la Corona, el Consejo de Indias, las Universidades y las órdenes mendicantes que evangelizaban a los indios.

Sin embargo, no se pueden olvidar las impugnaciones hechas por Sepúlveda y las erróneas interpretaciones a sus actos y doctrinas expuestas por Fernández de Oviedo y de Gómora. Su recurso de consulta era su *Historia de las Indias*, compuesta entre 1527 y 1531, que siempre llevaba consigo y buscaba reacomodar.

Pero esa noble misión tuvo que afrontar algunos problemas y situaciones delicadas que la empañaron tal y como las describe Manuel Giménez en el prefacio de esta obra, que dice: "'cosas de los diablos vienen ahora contra los mercedarios que V. A. sabrá.' […] bastando para convencerse con leer lo que, desde Cali, el 10 de febrero de 1550, informaba Alonso de Fuenlabrada sobre la conducta de los 4 mercedarios de Popayán, que sólo se preocupaban por reunir oro para volverse a España, por lo que a ninguno de ellos debe consentírsele volver a Popayán".[3] De la misma forma, procedió fray Bartolomé con integrantes de su misma orden cuando descubrió en ellos turbias intenciones.

Después de esta situación, se podrá justificar la pregunta: ¿Por qué y para qué pensar, escribir y publicar, todavía hoy, sobre fray Bartolomé de las Casas, particularmente sobre su antropología? A la distancia de más

---

[2] *Ibidem*, p. 69.

[3] Manuel Giménez Fernández, "Prefacio", en Bartolomé de las Casas, *Tratados I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 81.

de quinientos años (de su nacimiento), ¿tienen sentido y actualidad su labor, sus discursos y sus preocupaciones? Con motivo, precisamente, de los quinientos años de su nacimiento, 1474-1974, se llevaron a cabo diversos homenajes de reconocimiento a su labor, tanto intelectual, como práctica, en favor de los indios; es así que personajes como Octavio Sentíes Gómez, Miguel León Portilla y Andrés Serra Rojas pronunciaron sus "discursos" con ese motivo. El primero, siendo jefe del Departamento del Distrito Federal, inaugura "el monumento y la fuente del insigne defensor de los indígenas mexicanos".[4] Por su parte, León Portilla inicia su intervención en los siguientes términos: "Hace quinientos años nació en Sevilla Bartolomé de las Casas. Rica suma de experiencias, pensamiento y actividad infatigables, iba a ser su fecunda y larga existencia de 92 años hasta el momento de su muerte, acaecida en Madrid, en julio de 1566".[5] Desde muy temprana edad inició su lucha "de palabra y por escrito, haciendo suyas diversas formas de trabajo, hablando con los monarcas españoles, participando en la promulgación de las leyes nuevas, teniendo siempre un único propósito: terminar con las infamias que se perpetraban en contra de los indios".[6] Así quedó consignado en su escrito *Memorial de los agravios hechos a los indios*. La recompensa a esta labor no se hizo esperar y se plasmó, por escrito, en aquella carta que enviaron y firmaron indígenas mexicanos al rey Felipe II en la que solicitaban se nombrara a fray Bartolomé de las Casas como su protector. "De este modo indígenas sabios y principales del siglo XVI dejaron un temprano y elocuente reconocimiento de la persona y la obra de fray Bartolomé. Evocando sus palabras nos hemos reunido aquí y ahora para tomar de nuevo conciencia de realidades que están para siempre ligadas a nuestro propio ser."[7] A él y a otras grandes figuras humanistas, dice León Portilla, debemos el nacimiento de nuestra fisonomía mestiza. Aún más, "a él debemos irrefutable proclamación de lo que hoy tanto se repite y no siempre se practica: la impostergable salvaguarda de los derechos humanos de todos los pueblos de la Tierra".[8]

En ese mismo sentido, Serra Rojas pronuncia su discurso en el que presenta a De las Casas como el defensor y propugnador de los supremos valores humanos, a saber: la libertad y la dignidad humanas, constitutivos de su propuesta antropológica. Con dicho pronunciamiento se busca reconocer a

[4] *Cfr.* Departamento del Distrito Federal. Secretaría de Obras y Servicios, *Homenaje a Fray Bartolomé de las Casas: En el V centenario de su natalicio y celebración del CL aniversario de Chiapas en México,* México, Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios Talleres Gráficos de la Nación, 1974, p. 7.

[5] *Ibidem*, p. 15.

[6] *Idem.*

[7] *Ibidem*, p. 17.

[8] *Ibidem*, pp. 17-18.

fray Bartolomé como símbolo de la mexicanidad. "Junto a conquistadores y encomenderos que amontonaron páginas de ignominia, vinieron inolvidables varones, franciscanos y dominicos, que vivieron las páginas blancas y generosas de nuestra historia."[9] Los claros y nobles ideales de fray Bartolomé lo condujeron a la conversión y a la decisión de ingresar a la orden de los dominicos. Por su empeño en la defensa de los indios se le nombra "procurador y protector universal de todos los indios".[10]

A partir de 1530 la ruta que seguirá De las Casas será otra; es decir, buscará fundamentar su postura filosófico-política teniendo como antecedente su experiencia con los indígenas. Comenta Queraltó Moreno: "vida y obra ideológica no pueden ser separadas en nuestro personaje y, sería muy difícil, encontrar otro ejemplo en la historia de España donde los condicionamientos históricos hayan gestado de manera tan clara un pensamiento filosófico y político."[11]

Recordemos que en 1538 logró, por medio de fray Bernardino de Minaya, que el papa Paulo III dictara la bula *Sublimis Deus* en la que se reconoce la racionalidad y verdadera humanidad de los indios.

Después de su misión pacífica en Guatemala regresa a España y en 1542 logra la promulgación de las Nuevas Leyes de Barcelona, en las que se reflejaba el triunfo de sus ideas. Al convertirse en promotor de las Leyes Nuevas, que eran expresión del triunfo del indigenismo, pues prohibían la esclavitud de los indios y la abolición de las nefastas encomiendas, entre otros muchos abusos, reiteraba el buen cuidado y trato a los indios; situación que le provocó enemistades y ataques por parte de conquistadores y encomenderos, pues se vieron afectados en sus grandes fortunas y beneficios.

Con estas convicciones y decisiones, Serra Rojas reconoce que: "Fray Bartolomé era el símbolo de una nueva justicia social en tierra de América, que se proponía amparar a los indios con el respeto de las leyes nuevas y asegurarles el respeto y la dignidad que merecían."[12] Señala que su entrada a Chiapas (1545), como obispo, no fue nada benévola y amigable, antes bien, junto con sus acompañantes, "fueron hostilmente recibidos por conquistadores y encomenderos, frailes y particulares, que mantenían en esclavitud y oprobio a varios miles de indios."[13] Su estancia en Chiapas le fue totalmente adversa. "Las Casas trató de implantar las Nuevas Leyes de

[9] *Ibidem*, p. 24.

[10] Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo,* México, Siglo XXI, 2006.

[11] R. J. Queraltó Moreno, *op. cit.*, p. 84.

[12] *Cfr.* Departamento del Distrito Federal. Secretaría de Obras y Servicios, *op. cit.*, p. 28.

[13] *Idem*.

Indias. Y se propuso no absolver a quienes tuvieran en su poder a indios esclavos, ordenando su liberación. Para ello escribió los *Avisos y reglas para los confesores*, negando los sacramentos de la Iglesia a los que tuviesen indios en cautiverio y no los compensaran debidamente por su trabajo."[14] En ese lugar no le fue nada bien, pero no desistió de su lucha, en la que estaba dispuesto a dar su vida (su sangre); pero, en 1546 regresa a México y de ahí a España para no volver jamás a su obispado. "Se ha afirmado que fray Bartolomé de las Casas 'no logró éxito alguno en la diócesis'. Pero su corta estancia en Ciudad Real fue eminentemente espiritual y su proyección no sólo fue local, sino que adquirió un sentido universal. La semilla que sembró en Chiapas germinó en más de una ocasión para aliviar la triste condición de los indígenas."[15]

Para finalizar esta breve reseña (introducción y contexto), recuperemos una idea de Mauricio Beuchot en la cual expone que, en atención al pensamiento humanista de Bartolomé de las Casas, sobresalen tres ejes temáticos relevantes como defensor de los derechos humanos de los indios, a saber: *a)* su antropología filosófica, *b)* su filosofía social o política y *c)* su filosofía del derecho.[16] Temas en los que se percibe la influencia de la filosofía tomista y del humanismo. Si, pues, su vida, su trabajo, su pensamiento y su obra se orientaron hacia el reconocimiento de la dignidad humana y de los derechos universales del hombre; entonces, ¿por qué no reconocer la obra intelectual, religiosa y cultural del fraile dominico en favor de las causas del género humano? Sin que, con ello, pretendamos omitir, justificar o no reconocer sus errores.

Antropología filosófica

Para la comprensión y despliegue de su antropología filosófica, es necesario tomar como antecedente la influencia principalmente de Aristóteles, el cristianismo, santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

Paradójicamente, podemos afirmar que aun cuando fray Bartolomé de las Casas no escribió un tratado específico de antropología filosófica sabemos que su gran preocupación lo llevó a centrar su estudio y reflexión sobre el ser humano y las características esenciales de esa naturaleza humana, tal y como se constata a lo largo de su vasta obra.

De esta concepción del ser humano se desprenden y relacionan todos los temas que fueron objeto de su estudio y dedicación, lo que nos lleva a sostener que no se trata sólo de un trabajo intelectual, sino de una articula-

[14] *Ibidem*, p. 29.

[15] *Ibidem*, p.31.

[16] *Cfr.* Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1977 (específicamente el tema sobre Bartolomé de las Casas).

ción con toda su vida, donde se ve involucrado su compromiso intelectual, social, político y cultural en rescate de la naturaleza humana del indígena americano.

Así, el primer punto que se constituye en el fundamento de su antropología filosófica es la unidad de todos los hombres. Para el fraile dominico, todos los seres humanos de todas las naciones, pueblos y de todo el universo son hombres que tienen la misma condición de seres creados, tal y como lo afirma en sus obras: "Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc."[17] El que algunos seres humanos obren de manera inconveniente (*contra natura*) no es razón para negarles o privarles de la naturaleza racional común, sino el origen de tal comportamiento puede provenir de la deficiencia en la educación, cosa que puede ser corregida.

En la Introducción a la obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Lewis Hanke menciona que las Casas acude tanto a Aristóteles para hablar de la racionalidad de todos los hombres, como a San Agustín para ratificar que la fe presupone el entendimiento que mueve a la voluntad hacia ese fin.[18] En el ejercicio de reconocimiento de la naturaleza humana del indio, en su integridad, el fraile insiste en la congruencia que debe darse entre el entendimiento y la voluntad; no es suficiente con uno solo, así lo ratifica en su obra:

> Hay que considerar que cuando decimos que el entendimiento raciocina y entiende voluntariamente, cosa que al parecer no corresponde sino a la voluntad, lo decimos porque el entendimiento es el principio del acto humano que contiene la raíz de la libertad [aunque según el filósofo, son los dos principios, a saber, el entendimiento y la voluntad]. Efectivamente, la razón de toda la libertad depende del modo de ser del conocimiento, porque en tanto quiere la voluntad en cuanto el entendimiento entiende; y si nada entendiera el entendimiento, nada tampoco elegiría o querría la voluntad.[19]

[17] Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias* II, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 396-397. Mismo pensamiento que es constante y se registra en otras de sus obras, tales como: *Apologética Historia Sumaria II*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 536, 537, capítulo 48. De estos textos se puede entresacar su insistencia en la racionalidad y voluntariedad para todos los hombres.

[18] *Cfr*. Lewis Hanke, "Introducción", en Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 28-32.

[19] B. de las Casas, *Del único modo…,* p. 82.

En esta misma dirección, Queraltó Moreno sostiene que: "Todos los hombres poseen una misma dignidad, por este primer atributo fundamental de su naturaleza, y los errados, mediante una corrección adecuada pueden obrar el bien al que naturalmente tienden."[20] El que el hombre por su propia naturaleza (racional-voluntaria-libre) tienda al bien, De las Casas lo retoma de Boecio, que dice: "'Porque en el corazón del hombre está plantada naturalmente el ansia del verdadero bien'. Y añade adelante: 'Pero vuelvo a la consideración de los deseos de los hombres cuyo corazón, aunque la memoria esté oscurecida, tiende siempre al sumo bien, a la manera del hombre bebido que no sabe por qué camino ha de volver a su casa.'"[21]

Si pretendemos encontrar una razón que fundamente y justifique la labor de De las Casas en favor de los indios, el siguiente fragmento que nos ofrece Beuchot es contundente: "Lo que apoya todas las luchas de Bartolomé de las Casas por los indios, así como sus demás teorías sociales, es el concepto antropológico-filosófico de la *persona humana* que reluce entre los cuantiosos asertos de sus polémicas. Esta noción de persona resulta de la utilización que hace de la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano."[22] Si deseamos conocer cuáles son los aspectos constitutivos de la persona humana, reconocidos, expuestos y defendidos por De las Casas en la naturaleza de los indios es ineludible, como lo señala Beuchot, tomar en cuenta la influencia aristotélico-tomista y del cristianismo. Además, la ampliación de este concepto nos obliga a realizar un recorrido por toda su obra, pues no realizó un tratado específico sobre este asunto.

Su concepción de naturaleza humana está sustentada en su antropología filosófica que reconocía que el hombre es un compuesto sustancial de cuerpo y alma espiritual, aplicable a todo el género humano sin excepción, y del que se desprendían predicados esenciales y propios. Para la defensa de esta naturaleza humana en los indios se respaldó tanto en su concepción filosófica, como en datos empíricos propios de su antropología social.

Sobre los atributos humanos

En cuanto a la naturaleza humana, corporal y espiritual, habrá que mencionar los atributos que les convienen, de manera unívoca o sustancial, a todos los hombres. Dice Beuchot: "En primer lugar, asienta la unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen, unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición *animal racional* que com-

[20] R. J. Queraltó Moreno, *op. cit.,* p. 100.

[21] Cit. por B. de las Casas, *Del único modo…,* p. 78

[22] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial…*, p. 65. Las cursivas son mías y tienen el propósito de resaltar el concepto de *persona humana.*

pete al hombre."[23] Por lo tanto, no existen diferencias sustanciales entre los hombres, sino sólo accidentales. El predicado de *animal racional* define sustancialmente a todos los hombres. "La racionalidad implica que el hombre tiene la razón, y que su apetito podrá ser racional, *i. e.*, constituirse como voluntad. El hombre, pues, para Las Casas, tiene conocimiento racional y voluntad (apetito racional)."[24] Así pues, el primer atributo consustancial a todos los seres humanos es el de la *racionalidad*.

El segundo atributo esencial a todos los hombres es la *libertad*. El hombre por naturaleza es un ser libre. Ya san Agustín había dicho que el hombre es semejante a Dios por la libertad. Aquí, De las Casas reconoce que el hombre es creado a semejanza de Dios que es la suma libertad. El siguiente párrafo enmarca claramente el sentido y los alcances que el fraile dominico reconoce, defiende y promueve del ser libre, que se extiende a todas las cosas: "Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios, son, o, por lo menos, se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario."[25]

Pruébese, porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres (*Digesto, De iustitia et iure, lex Manummissiones*), y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio; y la razón es que a una criatura racional no se la subordina a otra, como, por ejemplo, un hombre a otro hombre, según dice santo Tomás en la distinción 44, cuestión 1, artículo 3.º del libro II de las *Sentencias*. "Porque la libertad es un derecho ingerido en los hombres por necesidad y por sí desde el principio de la criatura racional, y es por eso de derecho natural."[26] Continúa esta disertación sobre la libertad, a quiénes compete desde su origen y dando razón de su naturaleza y existencia, y cuándo puede ser por accidente.

La razón guía la voluntad a modo de que decida con conocimiento y libertad. Desde el origen, dice, Dios creó a todos los hombres dotados de racionalidad y, consecuentemente, libres. Sería un atentado en contra del mismo Dios pensar que a algunos hombres (indios) los hizo de naturaleza esclava.

Al sostener que el ser humano es por naturaleza un ser libre, de ninguna manera queda al arbitrio de algún hombre decidir sobre su recono-

---

[23] M. Beuchot, "La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas", *Cuadernos de Realidades Sociales*, Madrid, *27-28,* 1986, p. 258.

[24] *Idem*.

[25] Cit. por M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas,* Barcelona, Anthropos, 1994, p. 60.

[26] B. de las Casas, *Tratados II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 1249-1251.

cimiento o no. En su obra *De regia potestate* afirma lo siguiente: "Desde el principio del género humano, todos los hombres, todas las tierras, y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea francas y no sujetas a servidumbre."[27] Y, un poco más adelante reconoce que ser un hombre libre es tener la capacidad para disponer de su persona y de sus cosas de acuerdo con su propia voluntad. Si la libertad, como derecho natural, alcanza a todos los hombres por igual, entonces ¿cómo justificar que un ser humano pueda someter a otro ser igual a él y colocarlo a nivel de servidumbre?

El tercer atributo esencial al ser humano es la *sociabilidad*, esto quiere decir que, para De las Casas, el hombre es, por naturaleza, un ser social que necesita de los demás seres, iguales a él, para subsistir y realizarse como ser humano. De ninguna manera el hombre podría subsistir solo y ser absolutamente independiente de los demás seres humanos. El hombre es un ser necesitado, de ahí su carácter de sociabilidad. A partir de esta consideración es que Queraltó Moreno sostiene que: "El origen de la sociedad está en la raíz social de la naturaleza humana, y podrá decirse consecuentemente que la causa de la sociedad estará en la propia naturaleza, o sea, que la sociedad es natural."[28] Si se pretende sintetizar o concretizar el pensamiento filosófico antropológico de De las Casas, dice Queraltó, entonces habrá que hacerlo en los siguientes términos: "Estos tres atributos, racionalidad, libertad y sociabilidad conforman el triángulo sobre el que se basa todo el pensamiento lascasiano."[29] Señala que no se trata de un postulado puramente teórico, sino que tales convicciones lo llevaron a consagrar su vida y obra en favor del hombre natural de América.

Finalmente, el cuarto atributo humano, derivado de los anteriores, es el de la *religiosidad*. Según De las Casas, el hombre, por naturaleza, está inclinado a la religión. Estos mismos atributos, sostiene Queraltó, se constituyen en un respaldo firme para hablar en favor de la religión, como inclinación natural, y para defender el modo cómo deben ser conducidos los indígenas al conocimiento de la verdadera fe. Siendo racionales y libres no se les puede imponer por la fuerza la fe cristiana ni someterlos a ella. Precisamente, la "incapacidad" racional de los indios les negaba el derecho de reconocerles sus prácticas religiosas como auténticas búsquedas del ser supremo. Vinculado a este tema se encuentra, también, el de los seres humanos que padecen debilidad o incapacidad mental, como productos de la naturaleza, pero, por ningún motivo se le puede atribuir a la sabiduría o acción

[27] B. de las Casas, *De regia potestate o de derecho de autodeterminación* III, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, p. 16.

[28] R. J. Queraltó Moreno, *op. cit.*, pp. 102-103.

[29] *Ibidem*, p. 104.

divina. Así se defiende y salvaguarda la racionalidad de todos los seres humanos, aún de aquellos que sufren de esa incapacidad. Menciona Queraltó: "debiendo ser así porque la naturaleza no puede fallar en su generalidad en esos tres atributos característicos del hombre, por lo que sería absurdo considerar que una nación entera fuese débil mental y aún cuando lo fuera sus componentes poseen un 'anima' racional obscurecida por su unión con el cuerpo, pero que sería liberada con la muerte."[30] Es lo que se reconoce como "accidentes de la naturaleza", objeto de controversia con Ginés de Sepúlveda en 1550-1551 que De las Casas contrarresta diciendo que esos errores se constituían en ofensa al mismo Dios.

En atención a todos estos atributos que definen la naturaleza humana, Beuchot comenta lo siguiente:

> De la racionalidad se deriva la búsqueda de la verdad, de la libertad la búsqueda del bien, y de ambas la religiosidad, pues es la búsqueda de la Máxima Verdad y del Bien Supremo, que es Dios. Sin embargo, la sola razón natural no alcanza para llegar a la religiosidad perfecta, y por ello se hace necesaria la revelación. Eso constituye un derecho del hombre, a saber, tener acceso a la verdadera fe, y se hace necesaria la predicación a los indios.[31]

Por lo que no existen motivos para pensar que se deba imponer la "verdadera fe" mediante la fuerza o violencia. Así, podemos sintetizar que sustancialmente todos los hombres son idénticos, y que sus diferencias son sólo accidentales; por lo que todos los hombres participan de los mismos derechos y deberes, sin excepción.

A propósito de la disputa con Ginés de Sepúlveda sobre la esclavitud de los indios por naturaleza, De las Casas expone los cuatro sentidos que tiene el término "bárbaros" para demostrar que tal término, en el sentido de irracionales, no puede ser aplicado a los indios; además, con argumentaciones sostiene su visión antropológico-filosófica, que alcanza a todos los seres humanos.

Nos parece no sólo importante, sino indispensable atender y aclarar el término "bárbaros", usado por Aristóteles, pues ésta fue una de las razones a las que apeló Ginés de Sepúlveda para considerar a los indios *servi a natura* que, en razón de esa naturaleza, deberían ser entregados a los españoles bajo su tutela y poderlos someter así a esclavitud.

El primer sentido de "bárbaros" es impropio, pues se les aplica a todos los hombres que son crueles e inhumanos y que se conducen de esa mane-

[30] *Ibidem*, p. 108.

[31] M. Beuchot, "La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas", p. 260.

ra. Si éste fuese el término que les corresponde a los indios, más bien habría que aplicárselos a los españoles que se comportaron de esa manera en la lucha por la Conquista.

El segundo sentido de "bárbaros" se les atribuía a aquellos hombres que no hablaban el idioma de otro pueblo; sentido etimológico usado en términos generales por los griegos; pero este sentido podría muy bien aplicarse de un pueblo a otro indistintamente; aunque, de ninguna manera, este sentido puede justificar la esclavitud de un pueblo al considerar a sus hombres *servi a natura*.

El tercer sentido de "bárbaros" era el que se aplicaba a aquellos hombres crueles, sanguinarios, que se dejan llevar sólo por sus instintos "bestiales" y que deberían ser cazados y sometidos, según el mismo Aristóteles. De las Casas se aleja de este sentido al indicar que, si bien hay algunos hombres que así se comportan, no por eso se le puede aplicar a todo un pueblo. Son, más bien, excepciones de la naturaleza. De lo contrario, ¿cómo se justificaría que Dios los hizo así? De las Casas, en oposición a Aristóteles, señala que esos hombres no deben ser perseguidos y sometidos, sino atraídos al orden con mansedumbre.

El cuarto sentido de "bárbaros" es el que se aplica a los no cristianos, por lo que De las Casas aduce que los indios no son culpables de no conocer la revelación y deben ser atraídos a la fe por amor, no por la violencia.

En razón de todos estos sentidos los indios no son esclavos por naturaleza.

La concepción antropológico-filosófica de Las Casas se extiende, también, al campo social y a la evolución histórica de los pueblos; es decir, comenta que los pueblos pasaron del estado de barbarie al estado de civilización gradualmente, pero jamás se encontraron en el estado de barbarie absoluta. En dicho proceso, los pueblos fueron adquiriendo los tres tipos de prudencia de que habla Aristóteles: la prudencia monástica que era individual; la prudencia económica que era la casera o familiar, y la prudencia política que era la social (nacional o internacional).

Asimismo, su visión antropológica la une con su filosofía del derecho. De las Casas sostiene la existencia de un derecho natural (*ius naturae*) que se constituye en fundamento del derecho positivo. Al derecho natural le corresponde una justicia; la justicia legal o general que incluye la justicia conmutativa y distributiva. Según esto, la justicia es aquella virtud que le ordena al hombre dar a cada cual lo que le es debido.

Existen tres tipos de injusticias que atentan contra la justicia legal, a saber: "[i] cuando no se cumple una ley que tiene razón de ser en el orden social vigente; [ii] cuando se cumple una ley que tuvo razón de ser en el pasado, pero que de hecho no corresponde al orden actual; y [iii] cuando se

cumple una ley no sólo inoperante, sino que va en contra del orden actual, y ésta es la peor de las injusticias."[32]

Según De las Casas, estos tres tipos de injusticias se cometieron durante la conquista de América: "En primer lugar, no se cumplió la ley natural del respeto a la libertad de los indios. En segundo lugar, se cumplían leyes inoperantes, por lo cual fray Bartolomé insistió en la reforma de las leyes de Indias. Y, en tercer lugar —como lo peor—, se cumplían leyes injustas [por ir en contra de la idiosincrasia de los indios y las necesidades del momento], como lo denunciaron muchos de los misioneros."[33]

El primer derecho que se desprende del derecho natural es el derecho a la libertad. El hombre por naturaleza o esencialmente es un ser libre; y, si por algún motivo se hace esclavo es por accidente.

Sobre su experiencia antropológica

La discusión sobre la concepción antropológica de Las Casas nos conecta necesariamente con su experiencia vivencial; es decir, a su relación vital con los indios, con su cultura, con sus expresiones artísticas y religiosas; situaciones prácticas que contribuyeron a la elaboración de su pensamiento teórico.

Con base en esta experiencia, fray Bartolomé sostiene que los indios cumplen con todos los requisitos, señalados por Aristóteles, para ser reconocidos como verdaderos seres humanos; más aún, en algunos aspectos manifiestan ser superiores a los griegos y romanos. Los indios eran mucho más religiosos, por sus ofrendas y sacrificios, que algunos pueblos antiguos. Además, eran superiores en la crianza y educación de sus hijos; sus lazos matrimoniales fueron razonables de acuerdo con la ley natural y las leyes positivas; las mujeres indígenas eran trabajadoras y cumplían con la ley divina. Hanke comenta que De las Casas:

> Adelantó la idea de que los indios del Nuevo Mundo se comparaban ventajosamente con los pueblos de la antigüedad, y sostuvo que los templos mayas de Yucatán no merecían menos admiración que las pirámides de Egipto, anticipándose de esta manera a las conclusiones de los arqueólogos del siglo xx. Y lo más desconcertante, por lo menos para los orgullosos españoles de su tiempo, enseñoreados del mundo europeo, era la declaración de que en ciertos respectos los indios los superaban.[34]

[32] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en el México colonial…*, pp. 71-72.

[33] *Ibidem,* p. 72.

[34] L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968, p. 298.

A partir de esta defensa de los indios podemos reconocer su paso a la prohibición de la esclavitud negra.[35] "Concluye al fin Las Casas, con un vasto aparato de demostración, que los indios no son ni un ápice menos racionales que los egipcios, romanos o griegos".[36]

Desde su visión y vivencia con los nativos del Nuevo Mundo no sólo era inadmisible que los indios fuesen considerados inferiores *a natura* (según alguna interpretación de Aristóteles), sino que deberían ser vistos y tratados plenamente como seres racionales con la misma dignidad y derechos que todos los demás seres humanos del mundo.[37]

Por su postura tan inflexible ha sido considerado, por algunos estudiosos, como "peligroso", "controvertido", "radical" o "poco serio en sus investigaciones"; pero, al margen de estos enjuiciamientos, podemos reconocer que es un autor que da lugar o apertura a la controversia, sin que ésta genere una repercusión negativa de su labor. Lo que sí se puede reconocer en él es a un auténtico defensor de los indios y promotor de una evangelización pacífica (no violenta).

Por lo cual, podemos reafirmar que su experiencia y trato con los indios constituyó una fuente directa para sus experimentos sociales en favor de la igualdad de los indios con todas las razas humanas.

Actualidad de su antropología filosófica

Hablar de la importancia y actualidad del pensamiento de fray Bartolomé de las Casas, frecuentemente nos remite sólo a ver su influencia en el proceso de la conquista de América (cosa, de suyo, no menor) y creemos que ahí se agotó su intervención, sin que alcancemos a visualizar su proyección y repercusión en situaciones actuales, tales como la multiculturalidad, el derecho de los pueblos indígenas, el reconocimiento de un humanismo indígena, la integridad de las comunidades indígenas en las perspectivas del mundo actual, etcétera.

Sabemos de la importancia que tienen, hoy día, las actividades y proyectos que buscan rescatar, preservar, difundir y fortalecer a los pueblos indígenas, de donde surge el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. Con base en este interés humanitario es que podemos sostener la presencia e importancia del fraile dominico que, en el siglo XVI, decidió dedicar su vida y obra en favor de los indios naturales de América.

Mario Magallón narra cómo la labor de Las Casas se convirtió en una férrea defensa en favor de la racionalidad de los indios y cómo su capacidad

---

[35] Tema que deberá tratarse en otro momento.

[36] L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas…*, p. 320.

[37] *Cfr.* L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América…*, especialmente la cita textual de la página 274.

para recibir la fe cristiana se constituiría en "el punto de partida que prestará las bases jurídicas, filosóficas y teológicas a todo el edificio de la disputa, en el sentido de que la conversión presupone al hombre, y lo esencial de éste: la libertad".[38] ¿Qué otro elemento podríamos añadir para completar su concepción de ser humano, pleno e íntegro? Ideas que se encuentran ampliamente desarrolladas y defendidas en dos de sus obras colosales: *Apologética Historia Sumaria* y *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Recordemos que el combate a la idolatría se llevó a cabo mediante la violencia, con el pretexto de la cristianización; pero, sabemos que no fue éste, precisamente, el procedimiento compartido y defendido por el fraile dominico. "Basado en los argumentos de la fe de Cristo argumentará contra el derecho de guerra y conquista por considerarlo inicuo, tiránico e infamante de acuerdo con el verdadero Dios."[39]

Paradójicamente, encontramos que la actitud de Las Casas lo llevó a exigir, por una parte, respeto y comprensión por las costumbres y culturas indígenas, y, por otra, esa misma actitud le provocó enemistades y críticas violentas por parte de quienes se oponían a esos ideales.[40] Es conveniente resaltar, al respecto, el comentario de Mario Magallón que señala cuál fue la postura y reacción de los indígenas vencidos:

> Hay pruebas suficientes, por lo menos de algunos 'tlatoanis' de la ya Nueva España, que desde su propia situación de vencidos y sojuzgados conocieron y se adhirieron a la posición apologética de las Casas […] sin embargo, es sabido que De las Casas en ningún momento se opuso al derecho que tenía el Rey sobre las colonias americanas, pero esto no cancela su gran importancia en la conformación de la América mestiza, su penetración y audacia aún resuenan a quinientos años de historia.[41]

La lucha de Las Casas por dar a conocer sus pensamientos sobre la conquista española fue, aunque, ardua y laboriosa, firme. Tuvo que enfrentarse no sólo con algunas autoridades (virrey Toledo) y con conquistadores ambiciosos, sino también con eclesiásticos e intelectuales, como fue el caso de Ginés de Sepúlveda, y con miembros de su misma orden, dominicos; como

[38] Mario Magallón Anaya, "Bartolomé de las Casas y los indios", ¿Qué hacer con 500 años de historia?, tercer simposio del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, México, 1992, p. 8.

[39] *Idem*.

[40] *Cfr.* B de las Casas, *Tratados I…*, Proposiciones de la XXII a la XXVII, pp. 485-491.

[41] M. Magallón Anaya, *art. cit.,* 9-10.

sucedió con Vicente Palatino de Curzola, que dejó un manuscrito en latín donde justificaba la conquista española.

Con motivo del cuadringentésimo aniversario de su muerte, en 1966, Lewis Hanke escribió: "Sería de veras lamentable, sin embargo, que la conmemoración quedara en cosa insípida o descuidada, pues las ideas y principios por los que Las Casas luchó en el siglo XVI siguen siendo hoy temas vivos de discusión."[42] Vale la pena recalcar que no se trata sólo de cuestiones doctrinales que tienen actualidad,[43] sino de situaciones y hechos reales que se registran en la actualidad en la vida y costumbres de algunos pueblos.

Su tarea no se suscribió sólo a reconocer en los indios a seres humanos, de igual naturaleza que todos los demás seres (a diferencia de las bestias), a seres libres (no esclavos) y a seres de entendimiento adulto (no con capacidad infantil), sino su empeño por la libertad de los indios alcanzó también la abolición de los esclavos negros, que se tradujo en el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos, sin importar raza, color, religión, país y condición social.

En el prólogo de los *Tratados,* Lewis Hanke y Manuel Giménez nos comparten, desde su perspectiva, cuáles fueron las grandes preocupaciones de fray Bartolomé. Fue un hombre dedicado a escribir *Memoriales* con el propósito de hacer saber al rey los hechos que acontecían en el Nuevo Mundo, que le comprometían a observar dos actitudes: *a)* disposición a atender la verdad y *b)* no estar entregado a las guerras. Esta verdad a la que los autores se refieren tiene su base en los hechos; es decir, en lo que De las Casas observaba en el trato dado a los indios; en que la fe cristiana no se impusiera por la fuerza; en la abolición de la concesión de indios a los españoles; en no administrar el bautismo a los indios sin que antes entendieran el cristianismo; en la responsabilidad moral y económica en las relaciones con los indios, y en el reconocimiento del valor de su cultura y la prohibición de todas las injusticias cometidas por los españoles en la conquista.

Ante los obstáculos, las resistencias y oposiciones que De las Casas tuvo que enfrentar por dar a conocer al rey y al mundo lo que pasaba con la vida y las costumbres de los indios, pasaron muchos años para que pudiera imprimir sus obras. Así lo registra Hanke:

> De todos los eclesiásticos, Las Casas era el más molesto, pues sus doctrinas perduraron después de su muerte en 1566 y agitaban a algunos españoles con tanta violencia como cuando vivo. La palabra impresa seguía trasmitiendo sus ideas y, como dijo el virrey Toledo, "los libros del fanático y virulento obispo

[42] L. Hanke, "Prólogo", en B. de las Casas, *Tratados I*, p. XVII.

[43] *Cfr.* Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

> de Chiapa sirvieron como punta de lanza para atacar el dominio español en América". Al virrey le pareció tan aguda la necesidad de suprimir los escritos de Las Casas, que recogió cuantos ejemplares pudo encontrar, retirándolos así de la circulación, e instó al rey para que no dejara enviar más de España.[44]

En atención a todos estos asuntos por lo que luchó De las Casas y a sus demandas es que el descubrimiento del Nuevo Mundo no sólo debía estudiarse con seriedad, sino que el encuentro y la lucha entre los dos mundos exigía respeto. Los asuntos de los que aquí se trataban tenían que ver con vidas humanas. La discusión con Ginés de Sepúlveda fue un hecho relevante en ese momento. La respuesta de Las Casas no se hizo esperar, así: "echó mano de toda su enorme vitalidad, su vasta cultura, su habilidad. Insistió con pasión en que los indios, aunque diferentes de los españoles en color, costumbres y religión, eran seres humanos capaces de volverse cristianos, con el derecho de disfrutar de propiedad, libertad política y dignidad humana, y que debían incorporarse a la civilización española y cristiana, en vez de ser reducidos a esclavitud o destruidos."[45] En estas ideas descansan algunos principios de alcance universal, como el siguiente: el reconocimiento de igualdad de todos los pueblos y razas como una expresión de justicia indispensable para la convivencia pacífica de todo el género humano.

El estudio y análisis de los hechos de la conquista nos han llevado a encontrarnos con intolerancia, atropello y violencia; el proceso de "convicción" fue la fuerza, la dominación y la esclavitud; situaciones que hoy día siguen repitiéndose ante la intolerancia, la falta de diálogo y de consenso. La dominación hoy es encubierta y enmascarada; el diálogo ha quedado sometido al recurso del poder y la dominación. Las cosas que se vivieron en el siglo XVI no son ajenas al mundo de hoy, es por eso que consideramos y creemos que el pensamiento de Bartolomé de las Casas sigue siendo vigente. ¿Qué "razones" pueden darse para no traer de nuevo a la luz aquello que en su momento brilló por su tenacidad y su voluntariedad?

El discurso de Montesinos, en concordancia con Pedro de Córdoba, iba a constituir el origen de una nueva visión del hombre, especialmente, del indígena. Comenta José Alfredo Torres: "¡Vaya iniciativa! Proponían un fundamento antropológico inconcebible para el dominador, a saber: la igualdad indígena-español, y una visión iconoclasta del derecho internacional: el derecho a la territorialidad por parte de gente nativa y pacífica."[46]

[44] L. Hanke, "Prólogo", en B. de las Casas, *Tratados I…*, p. 15. Sus nueve *Tratados* fueron impresos en Sevilla en 1552.

[45] *Ibidem*, p. 18.

[46] José Alfredo Torres, *Bartolomé de las Casas. Utopía vigente. Diálogo y educación no violenta*, México, Torres Asociados, 2003, p. 9.

En el escenario del mundo contemporáneo, del alto desarrollo científico, de la proyección y alcance de la inteligencia artificial, quizá nos venga bien detenernos a pensar en aquello que, posiblemente, hemos perdido o abandonado como es el caso de la virtud. Es aquí donde podríamos insertar la presencia en la actualidad del fraile dominico, pues es evidente que una de sus preocupaciones fundamentales fue ¿cómo se enseña y cómo se vive la virtud? Es decir, no es suficiente con saber qué sea la virtud, sino ser virtuoso. Esta forma de entender tanto el conocimiento, como la vida virtuosa podría ser una de nuestras tareas como seres humanos. Es necesario el saber sobre la virtud, pero es más importante vivir virtuosamente. "Quien hubiera seguido una existencia virtuosa, podría ser ejemplo y guía en la posible y voluntaria imitación de los otros (particularmente, del indígena)."[47]

Breves anotaciones "conclusivas"

A lo largo de su obra escrita y labor práctica podemos recuperar, a modo de síntesis, algunas de las convicciones a las que fray Bartolomé no sólo no renunció, a pesar de las adversidades, sino que defendió con firmeza y que, en ocasiones, se dejó llevar por su pasión. Nos referimos a los siguientes asuntos:

1. Defendió y sostuvo la racionalidad de los indios, lo mismo que el derecho de acceder a la fe cristiana como resultado de la predicación pacífica.
2. La conversión al cristianismo debería ser fruto de una verdadera instrucción y comprensión de la doctrina cristiana; la administración del bautismo masivo y sin instrucción no cumple con el sentido de conversión.
3. La única justificación de la conquista española era el cumplimiento de la misión de traer a los indios a la fe.

Pero O'Gorman sostiene que no fue el motivo principal de Las Casas la evangelización de los indígenas por medios pacíficos, como tradicionalmente se ha sostenido, sino por medio de la razón, que no es lo mismo.[48] Hanke no está, en absoluto, de acuerdo con dicha orientación. Continúa su comentario en los siguientes términos: "Otra de las sorprendentes afirmaciones de O'Gorman sobre el pensamiento del fraile es que para Las Casas la guerra no es un mal, es un bien, puesto que es medio de hacer justicia. Lo que pasa es que hay guerras injustas, y como tales, reputa las que se hacen con propósitos misioneros, no porque la intención no sea loable, *sino*

[47] *Ibidem*, p. 13.

[48] *Cfr.* L. Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América…*, p. 269.

porque la manera es ineficaz. Esto conduce a O'Gorman a hacer de Las Casas casi un pragmático."[49]

Parece que la interpretación que hace O'Gorman sobre lo que De las Casas pensaba acerca de la guerra no es muy congruente con el propio pensamiento del fraile, pues siempre se refirió, como ejemplo, al mensaje de Jesucristo, sus apóstoles y algunos padres de la Iglesia como que no aceptaban ese procedimiento para la trasmisión de la fe cristiana.

En el recorrido de la vida y obra de Las Casas nos encontramos con opiniones muy variadas y, a veces, opuestas por parte de estudiosos de este personaje. Por el momento sólo me referiré a dos de ellos; por una parte, la de Queraltó Moreno que dice: "La vehemencia de fray Bartolomé fue mala consejera en muchos momentos de su vida, y muchas veces, se dejó llevar más por el corazón que por la razón y el pensamiento, pero no ha de pensarse que la 'Leyenda Negra' se forjó por obra y gracia de Las Casas, ni mucho menos."[50] Por la otra, una crítica peyorativa y dura por parte de Ramón Menéndez Pidal "que nos propone a Bartolomé de las Casas como un esquizofrénico paranoide."[51]

Con toda seguridad podemos reconocer que muchos de los problemas candentes que aquí se mencionan tienen una vigencia actual incuestionable; nos es suficiente con citar algunos ejemplos para reconocer su importancia y actualidad.

Su lucha incansable por el reconocimiento de la dignidad humana de los indios americanos: Generalmente, se le reconoce como el defensor de los indios y opositor de la esclavitud de los mismos; pero, su lucha tenía alcances mayores, como es la búsqueda de la igualdad de todos los seres humanos, no a la discriminación por motivos de raza, religión o condición social. Sobre estos asuntos podemos recuperar muchos elementos de su concepción antropológica que tienen actualidad y vigencia.

Su presencia en el descubrimiento de América cobró importancia por sus reflexiones filosóficas sobre la condición humana de los pobladores naturales: ¿Serán o no seres humanos?, ¿podrán ser esclavizados?, ¿tendrán capacidad para autogobernarse?, ¿qué sucede con sus prácticas religiosas cruentas?

Pero, al final de todo, ¿será verdad lo que se ha dicho o escrito sobre él? Nos encontramos con narraciones opuestas, unas a favor otras en contra. Lo que a nosotros nos interesa es abrir caminos de investigación sobre la vida y obra del autor, pero, para lograrlo lo que hemos decidido es basarnos en los hechos y así acercarnos con un poco más de objetividad a los pensamientos y acciones de este fraile dominico.

[49] *Ibidem*, p. 271.

[50] R. J. Queraltó Morenos, *op. cit.*, p. 94.

[51] *Idem. Cfr.* R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas: su doble personalidad...*

SOR ELENA DE LA CRUZ: ¿UNA TEÓLOGA NOVOHISPANA DEL SIGLO XVI?

Nora Olanni Ricalde Alarcón*

RESUMEN Existen pocas oportunidades de conocer el pensamiento religioso de una monja novohispana a pocas décadas de la conquista. Este artículo presenta el juicio inquisitorial a sor Elena de la Cruz, monja concepcionista de la Ciudad de México, quien en 1568 se atrevió a expresar opiniones relacionadas con la teología que resultaron desafiantes para el tiempo que le tocó vivir. A pesar de ser atípico e infractor, el pensamiento de sor Elena de la Cruz señala la conceptualización de algunos aspectos del catolicismo novohispano del siglo XVI que reflejan el ambiente ideológico derivado del rompimiento del bloque monolítico de la cristiandad a raíz de la Reforma. Más allá de esto, el proceso de sor Elena muestra el pensamiento intelectual y místico de una mujer concreta en los albores del Virreinato y la manera en la que éste se relacionó con el de otras mujeres de su contexto.

ABSTRACT There are few opportunities to know the religious thought of a Novohispan nun a few decades from the Conquest. This article presents the inquisitorial trial to sister Elena de la Cruz, a conceptionist nun of Mexico City, who in 1568 dared to express opinions related to theology that proved challenging for the times she lived. Despite being atypical and infringing, the thought of sister Elena de la Cruz points to the conceptualization of some aspects of 16th-century Novohispano Catholic thought that reflect the confusing ideological environment derived from the breakup of the monolithic bloc of Christianity in the wake of the Reformation. Beyond this, Sister Elena's process shows

* Universidad Anáhuac, México.

the intellectual and mystical thinking of a particular woman at the dawn of the Viceroyal times and how it related to that of other women in her context.

Palabras clave
Monja, mujeres, Inquisición, Nueva España, religión, pensamiento femenino

Keywords
Nun, women, Inquisition, New Spain, religion, female thinking

La importancia de la aportación femenina a la cultura mexicana no ha sido suficientemente estudiada y valorada, particularmente en el caso del siglo xvi. Sin embargo, la contribución de las mujeres durante esta etapa fue tal que, además de ser cofundadoras de las instituciones que rigieron a la Nueva España durante trescientos años, crearon y conservaron costumbres, valores, normas y tradiciones que dieron pauta a una nueva sociedad y proporcionaron la solidez a la que se aferró la sociedad novohispana durante siglos.

En la cotidianidad del desempeño de sus labores y funciones, algunas de estas mujeres infringieron normas establecidas por la iglesia y la sociedad de su tiempo. Algunas de ellas fueron juzgadas por la inquisición, convirtiendo sus juicios en una fuente invaluable del pensamiento y del comportamiento femenino en este periodo histórico. La gran mayoría de los delitos perseguidos a mujeres del siglo xvi por el Santo Oficio están relacionados con pautas de pensamiento relativamente comunes para la época, que se volvían delito cuando se convertían en una acción que generaba escándalo público.

El Archivo General de la Nación resguarda más de trescientos juicios inquisitoriales a mujeres durante el siglo xvi a partir de 1537 y hasta 1599.[1] Entre las causas por las que estas mujeres fueron juzgadas se encuentran la hechicería y la superstición; la blasfemia; la herejía, el ser consideradas alumbradas o iluminadas; la bigamia y el amancebamiento y, desde luego, la práctica oculta de otras religiones, como el judaísmo y el islam. De entre los delitos referidos, los porcentajes aproximados de las causas juzgadas fueron los siguientes: las faltas consideradas dentro de la hechicería o la superstición tuvieron

[1] Archivo General de la Nación, ramo "Inquisición", tomo 8, expediente 1, 118 ff. Proceso del Santo Oficio contra Elena de la Cruz, monja profesa del monasterio de la Inmaculada Concepción de esta Ciudad de México sobre ciertas palabras que dijo en contra de Nuestra Santa Fe Católica.

un porcentaje aproximado de 47.5 por ciento; las blasfemas, herejes, alumbradas o iluminadas llegaron a formar 24.4 por ciento; las bígamas y amancebadas 22 por ciento; practicar ocultamente otra religión, como el caso de las consideradas judaizantes o mahometanas, llegó a integrar 9%.

Inquisición episcopal, contexto y procesos

De las mujeres juzgadas en el siglo XVI antes señaladas, solamente cuatro fueron monjas, tres juzgadas por herejes y una por iluminada: sor Francisca de la Asunción, del convento de la Inmaculada Concepción de la Ciudad de México, en 1564; sor Elena de la Cruz, del convento de la Inmaculada Concepción de la Ciudad de México, en 1568, y sor María de la Trinidad, del convento de Regina Coelli de la Ciudad de México, en 1598. La monja dominica del convento de Santa Catalina de Sena en Puebla —sor Agustina de Santa Clara— procesada por iluminada en 1598.[2]

Entre 1564 y 1598, años en que estas monjas fueron juzgadas, la Inquisición tuvo dos etapas importantes, la Inquisición episcopal y el establecimiento formal de la Inquisición. Entre 1535 y 1571 encontramos la actividad de la Inquisición episcopal que comprende básicamente las gestiones de fray Juan de Zumárraga y de fray Alonso de Montúfar. A pesar de que ambos obispos gobernaron la sede abarcando un corto periodo de, aproximadamente, cincuenta años, transcurridos entre 1528 y hasta 1572, cada uno enfrentó condiciones y problemáticas completamente distintas. La vida tanto de fray Juan de Zumárraga, como de fray Alonso de Montúfar parece tener una relación directa con el tipo de inquisición que cada uno llevó a cabo en territorio mexicano, por lo que es importante mencionar algunos aspectos generales sobre la historia de dichos obispos.

El primer obispo de México, el franciscano fray Juan de Zumárraga, tuvo cargos de importancia en la orden franciscana y en la iglesia de la zona vasco-navarra antes de llegar a la Nueva España. Entre éstos destaca que, en 1527, el emperador Carlos I le comisionó encargarse de una cruzada en contra de brujos y brujas en Vizcaya. Fray Juan de Zumárraga llegó a la Ciudad de México en 1528, momento en el que se iniciaba la evangelización de la Nueva España por las órdenes religiosas mendicantes de franciscanos y dominicos. En esos primeros años después de la Conquista se erigían las primeras instituciones y se consolidaba una sociedad de conquistadores y encomenderos que convivía con la nobleza indígena en medio de grandes conflictos con la primera audiencia, conflicto que terminó con la excomunión de los oidores, la suspensión de los servicios religiosos en la Ciudad de México-Tenochtitlan y la salida de Zumárraga a España para denunciar los abusos de la audiencia ante el emperador Carlos I. En

[2] *Idem*.

1533, al tiempo de que los agustinos llegaban a la Nueva España, Zumárraga fue consagrado obispo, regresando a suelo mexicano en 1534. Como resultado de las denuncias de Zumárraga sobre la mala actuación de las audiencias se creó el Virreinato de la Nueva España y en 1535 arribó a la capital mexicana el primer virrey, don Antonio de Mendoza. Ese mismo año, Zumárraga fue nombrado inquisidor apostólico y al año siguiente ya tenía instalado el tribunal y su cárcel en la capital novohispana. Zumárraga fue muy eficaz en la persecución de la blasfemia, de la herejía, la hechicería y la superstición. Judaizantes y bígamos encontraron, también, la mano dura del obispo, pero fue su política en contra de los indios por idolatría y sacrificios lo que causaría que el cargo le fuera retirado en 1543, especialmente por la condena a muerte de don Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli. La mayor preocupación de Zumárraga fuera controlar la bigamia, la hechicería y las supersticiones. Lo primero bien podría responder al momento fundacional en el que era relativamente común encontrar a españoles y españolas con cónyuges vivos situados en diversos puntos del imperio español. Lo segundo podría corresponder al oficio de cazar brujas que Zumárraga ya había ejercitado en el viejo mundo antes de venir al nuevo.

Entre 1544 y 1547, el visitador Tello de Sandoval ejercería como inquisidor apostólico en sustitución del destituido Zumárraga, tres años que seguramente afligirían a fray Juan, quien moriría en 1548 en la capital mexicana. Dos años antes, en 1546, se había erigido el Arzobispado de México. En 1554, seis años después de la muerte de Zumárraga, llegaría a la Nueva España el primer arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montúfar, quien había tenido una importante formación en teología y había ejercido como maestro de esta disciplina en diversas universidades españolas. Fue calificador del Santo Oficio por más de veinte años en España y su desempeño fue tan destacado en los tribunales inquisitoriales que frecuentemente era consultado por otros de gran reputación, como lo eran los de Toledo, Granada y Sevilla. A sus más de sesenta años inició actividades inquisitoriales en la Nueva España con una gran experiencia como juez eclesiástico ordinario, ya que no tenía entonces el nombramiento de inquisidor apostólico. De carácter irascible y posiciones severas, quería que la Inquisición sirviera para atemorizar a la Nueva España y ayudar a los prelados a su control. La actividad inquisitorial principal de Montúfar fue perseguir el luteranismo, las proposiciones heréticas, la blasfemia y la bigamia. Parte de esa actividad de control de las conductas heterodoxas en la Nueva España sería la observación de la ortodoxia de las órdenes religiosas. Montúfar vigiló así, de manera precisa, a los miembros del clero regular y a las órdenes religiosas femeninas con el objetivo de implantar con gran celo la contrarreforma en la Nueva España, atento a todo signo que pudiera relacionarse con este llamado *luteranismo,* como los puntos de vista relativistas, compa-

raciones entre religiones, reconocimiento de la validez de creencias ajenas al catolicismo, dudas acerca de la autoridad del papa, comentarios acerca de sacramentos y muchas otras cuestiones más que pudieran poner en jaque a la ortodoxia de la doctrina católica y la autoridad de la Iglesia y sus prelados en tierras mexicanas. Este cuestionamiento acerca de la ortodoxia de órdenes y clero se tradujo en una estricta observancia del comportamiento personal y pastoral de las palabras proferidas y escritas, de los libros leídos y promovidos por sacerdotes y monjas. Montúfar censuraba, corregía y controlaba para evitar una confusión entre el humanismo y el luteranismo que fueron identificados como similares por parte de la inquisición en España y sus colonias.

Su conocimiento amplio y profundo del depósito de la fe católica lo llevaron, además de al ejercicio de actividades inquisitoriales y de observación de la ortodoxia de las órdenes religiosas masculinas y femeninas, a fortalecer la presencia de la Iglesia católica y de su doctrina en el recién creado Virreinato, convocando los dos primeros concilios provinciales de México, el primero celebrado en 1555 y el segundo en 1565. Ambos concilios pondrían en orden la evangelización, consolidarían a la Iglesia y fortalecerían el poder episcopal en las tierras recientemente conquistadas. A grandes rasgos, el primer concilio mexicano trataría acerca de la regulación, ordenamiento y comportamiento de la cristiandad novohispana, clérigos y seglares, especialmente de los indios dentro de la fe cristiana. El segundo concilio mexicano analizaría el papel de la Iglesia militante, de la implantación del Concilio de Trento por parte de seglares y clérigos, de la sujeción de los prelados al diocesano, del comportamiento de los clérigos y de la manera de impartir los sacramentos, entre otras ordenanzas. Éste fue el origen de una pugna entre clero regular y clero secular que poco ayudó al ya enrarecido ambiente de la Colonia en México. En el fondo de la pugna privaban la desconfianza mutua, ya fuera por la posibilidad de la traición o por la del abuso de poder. Montúfar investigó, especialmente, en monasterios, conventos y seminarios. Con él como inquisidor general, el Santo Oficio llegó a crear un cargo especial para el doctor Esteban de Portillo, quien fue nombrado por el arzobispo como un inquisidor especial para supervisar todos los casos que se refirieran a las órdenes religiosas. En 1564 se nombró al fraile dominico Bartolomé de Ledesma inquisidor ordinario y comisionado especial para revisar los libros que se leyeran en los monasterios y conventos y proceder contra quien tuviera en su poder libros prohibidos de acuerdo al *Index librorum prohibitorum* de 1559. La relación entre los dos primeros concilios y el tribunal episcopal de la Inquisición es obvia. Los concilios regularían el comportamiento y el tribunal penaría a quien no siguiera las indicaciones doctrinales emitidas tanto por los concilios como por la doctrina católica.

No puede obviarse que fue en época de Montúfar cuando tuvieron lugar situaciones históricas relevantes que desafiarían el orden eclesial. Por un lado, la alianza entre clero regular, nobleza indígena y encomenderos en contra del clero secular y la Corona a causa de las medidas fiscales y económicas impuestas por Felipe II para remontar la bancarrota del reino por medio de la individualización del tributo y el pago de éste en oro directamente a la Corona a través de los corregidores. Por otro lado, debido a dichas medidas económicas, el obispo Montúfar deseaba sustituir al clero regular, que vivía de los tributos de estos mismos pueblos indígenas y de las alianzas con la nobleza indígena, por clero secular, que sería sostenido por otras vías, como las familiares y con el diezmo pagado por los indígenas. Finalmente, los encomenderos también estaban inconformes porque la Corona habría ordenado el fin de la Encomienda, que no podría heredarse a la tercera generación. Así, la unión entre frailes, encomenderos y nobleza indígena desembocaría en el levantamiento de los Ávila. Nada ayudó al revuelto ambiente novohispano, la conspiración conocida como Ávila-Cortés que tuvo lugar entre 1564 y 1568, y en la que el hijo de Hernán Cortés y sus partidarios, a casi veinte años de la muerte del conquistador, intentó dar un golpe de estado a España y constituir un nuevo reino, apoyado por algunos miembros del clero y de la nobleza local.

En este ambiente intelectual y social —en el que, por un lado, no se podía dilucidar si las ideas que privaban eran humanistas, reformistas o contrarreformistas, y, por el otro, se cuestionaba duramente la administración y autoridad de la Corona— no es difícil entender por qué Montúfar inició los juicios de herejía contra monjas novohispanas. Éste es el contexto en el que se llevará a cabo el juicio a sor Elena de la Cruz.

Los procesos inquisitoriales en ese momento se hacían mediante un juicio formal que básicamente implicaba una denuncia —que se mantenía en el anonimato—, una investigación con testigos declarantes, la acusación debidamente sustentada, la declaración del o la —en estos casos— imputada, la defensa construida con evidencias y testigos y, finalmente, la resolución de los jueces en una sentencia. Cada uno de los elementos del proceso lo llevaba a cabo un funcionario específico. Los inquisidores, de preferencia, debían ser especialistas en derecho y teología. El fiscal elaboraba la denuncia previa y la investigación de evidencias y testigos. El defensor construía el caso a favor del procesado. En este proceso, los calificadores especializados en las diversas ramas de la teología dictaminaban el tipo de falta de acuerdo con su especialidad. Había también consultores, quienes asesoraban el proceso jurídico, y los secretarios, a quienes, en algunos casos, se les llamaba *notarios* e intervenían de manera práctica los procedimientos. Éstos eran el notario de secuestros, quien registraba y resguardaba los bienes

del o la procesada; el notario del secreto, que anotaba las declaraciones del acusado y de los testigos a favor y en contra, y el escribano, quien también era secretario del tribunal. Había otros funcionarios como los familiares del Santo Oficio, los cuales eran laicos, comprometidos e insertados en la sociedad; los comisarios, quienes generalmente eran sacerdotes colaboradores en los procesos, entre otros. En 1571 se estableció de manera formal el tribunal de la Santa Inquisición en México y los procesos antes señalados no cambiaron de manera sustancial. Únicamente el inquisidor ya no sería automáticamente el obispo local, sino aquel nombrado por el Consejo de la Suprema en España. El primero de los inquisidores del Tribunal formal fue Pedro Moya de Contreras.

A lo largo del Virreinato, las monjas novohispanas siempre formaron parte de la institución inquisitorial, ya sea como denunciantes o denunciadas. Existen aproximadamente cuarenta y siete procesos en total resguardados en el AGN durante los tres siglos de colonia española: las cuatro ya mencionadas, juzgadas en el siglo XVI, y aproximadamente cuatro en el XVII; treinta y cuatro en el siglo XVIII y cinco en el XIX.[3] Las causas por las que se les procesó en los trescientos años de Virreinato fueron básicamente las mismas: iluminadas, herejes, blasfemas y hechiceras, por las cuales se autodenunciaban o eran denunciadas.

En general, la Inquisición impuso penas relativamente benignas a las monjas procesadas, que iban desde la penitencia y la oración, hasta separarlas de la comunidad o quitarles sus privilegios y cargos dentro de ella.

Juicio Inquisitorial a sor Elena de la Cruz

Antecedentes

Palabras en contra de la fe católica

Las palabras en contra de la fe católica pueden equipararse a *proposiciones heréticas* y fueron en el siglo XVI[4] las expresiones verbales realizadas por cristianos en contra de los principios ciertos de la fe católica contenidos en la Sagrada Escritura, la Tradición de Cristo y los Apóstoles y el Magisterio de la Iglesia; comentarios expresados públicamente que podían inducir a error doctrinal a quien los escuchaba, causar escándalo o ambos. Las causas juzgadas después del Concilio de Trento revelan la intención de afianzar la fe católica entre los fieles, la lucha contra el ya mencionado "luteranismo" y la difusión de los valores de la contrarreforma. La intención de los juicios

[3] *Idem*.

[4] Las proposiciones heréticas están consideradas por Santo Tomás en la *Suma Teológica I*, cuestión 32, art. 4.

por Proposiciones era modificar actitudes y creencias en la vida cotidiana a partir de la corrección de la palabra expresada. Michel Boeglin[5] señala que esta campaña se dedicó a combatir los "pecados contra la lengua" con la intención de disciplinar el pensamiento en la fe.

Este autor clasifica las proposiciones en tres categorías: las relacionadas con las expresiones a favor de la simple fornicación, las proposiciones antieclesiásticas y, finalmente, las proposiciones erróneas o malsonantes que se referían a errores doctrinales de amplia temática. Estas últimas manifestaban ignorancia o incomprensión ante una cuestión de fe.

El Proceso

Antecedentes

Sor Elena de la Cruz del Convento de la Inmaculada Concepción de la Ciudad de México fue procesada en el año 1568 por decir ciertas palabras en contra de la fe católica. Su causa se encuentra en el ramo de la Inquisición del Archivo General de la Nación, tomo 8, expediente 1, y consta de 112 fojas.

Elena de la Cruz fue una mujer criolla que nació en Cuba en 1525; sin embargo, llegó a México desde la edad de dos años. Fue una cristiana añeja,[6] hija de Juan Gutiérrez de Altamirano y Carrillo (1490-1558), apoderado de Hernán Cortés, gobernador de Cuba después de Diego Velázquez, y corregidor de Texcoco, quien llegaría a México en 1527. Fue encomendero de Calimaya y Metepec, cristiano viejo e hidalgo. Muy principal y de solar conocido. La madre de sor Elena fue Juana Pizarro Altamirano, de quien se dice estaba emparentada con Hernán Cortés. Sor Elena fue hermana de Hernán y Juan Alonso Gutiérrez de Altamirano. Al primero le fue concedido el condado de Santiago de Calimaya.

Señala Richard Greenleaf que "Elena de la Cruz […] probablemente era prima segunda de Martín Cortés. El parentesco de Elena con la familia de Cortés y el hecho de que la conspiración hubiera abortado y que al segundo Marqués lo estuvieran enjuiciando en España, obviamente tuvieron influencia en que Montúfar decidirá actuar severamente en este caso".[7] En el momento del juicio, sor Elena tenía 43 años.

[5] Michel Boeglin, "Disciplina religiosa y asentamiento de la doctrina: el delito de proposiciones ante la inquisición sevillana (1560-1700), *Historia. Instituciones. Documentos*, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Sevilla, Sevilla, núm. 30, 2003, pp. 122-126.

[6] El ser cristiana añeja se refería a no tener antepasados judíos o moros hasta en cuatro generaciones anteriores.

[7] Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo* XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 147.

El juicio

El juicio tuvo una duración de casi tres meses, de mayo de 1568 a julio de 1568. En éste —que tuvo lugar en convento de la Concepción y en las casas arzobispales— la acusación refiere que sor Elena de la Cruz dijo que "el sumo pontífice y el Concilio no podían obligar por pecado mortal y otras palabras y proposiciones heréticas y perniciosas".[8] El juez inquisidor, comisionado por fray Alonso de Montúfar, fue Fray Bartolomé de Ledesma. Los testigos de la causa fueron las propias monjas de la comunidad de sor Elena, entre quienes se encontraban las siguientes: Antonia de San José; Francisca de la Anunciación;[9] Úrsula de San Miguel; Ana de San Jerónimo; Abadesa; Paula de San Jerónimo; María de la Concepción; María de Santo Domingo; Inés del Espíritu Santo; Antonia de la Presentación, Isabel de san Juan; Bárbara de la Concepción; Inés de la Cruz, y Juana de San Miguel, casi todas menores que sor Elena por una o dos décadas. Todas declararon primero en contra de ella y luego, en su defensa, alrededor de cuatro veces.

El proceso señala que Sor Elena, en presencia de las monjas del convento habló de lo que se estaba determinando en los concilios. Muy posiblemente se refiriese a los dos primeros concilios de la Nueva España promovidos por Montúfar, ya mencionados en este artículo, y sobre todo al Concilio de Trento. Las declaraciones de las monjas se refieren principalmente a que sor Elena habría dicho lo siguiente: que lo que estaba escrito y determinado en los Concilios, aunque no se guardara, no era pecado; que el sumo pontífice no podía hacer ni obligar a pecado mortal lo que no era ni mandar a nadie al infierno, ya que no podía hacer que hubiera pecado donde no lo había, ni leyes que obligasen a pecado mortal más allá de los siete pecados mortales. Que nadie les hiciera creer que había más pecados que los siete mortales e ir en contra de los diez mandamientos; que, si el papa no podía poner ningún pecado mortal más allá de los siete, mucho menos podría hacerlo el señor arzobispo ni otro prelado. Así, lo que estaba dispuesto por el Santo Concilio, aunque se quebrantase, no era pecado mortal por no poder el papa mandar a pecado mortal y que las cosas del Concilio se instituyeron para los malos que andan por ahí ofendiendo a Dios y no para los buenos que no ofenden a Dios, ya que las cosas del Concilio eran para poner temor y para amedrentar más que para obligar a pecado; que el señor arzobispo no podía otorgar ni conceder ningún perdón ni indulgencia

[8] La adecuación del lenguaje y escritura del texto al lenguaje contemporáneo es realizada por esta autora.

[9] Francisca de la Anunciación fue juzgada también por el tribunal inquisitorial en el año de 1564.

por traer un rosario al cuello y que, si ella se hallaba libre en su conciencia de pecado, ¿quién la obligaría a que estuviese en pecado? [10]

Por su importancia y para entender el pensamiento de sor Elena, se transcriben párrafos de sus respuestas al interrogatorio que le hizo fray Bartolomé de Ledesma en el juicio:[11]

Preguntada que diga y declare si en algún tiempo ha dicho palabras supersticiosas o malsonantes o heréticas contra nuestra santa fe católica dijo que estando esta confesante en el obrador[12] del dicho convento.[13] Isabel de San Juan dijo que había pecado mortalmente doña Luisa de Lara porque había hecho hacer a su hijo profesión en San Francisco antes de haber cumplido la edad que manda el Santo Concilio, a lo cual esta confesante dijo que no echasen tan fácilmente pecados mortales porque tenía entendido que no había más pecados que los siete mortales. Úrsula de San Miguel[14] y Paula de San Jerónimo[15] dijeron a esta confesante que no tratase de estas cosas, que el sumo pontífice podía obligar a pecado mortal lo que él quisiese, y esta confesante les respondió que el sumo pontífice no venía a condenar, sino a salvar las ánimas y que tenía entendido que si de propia malicia no ofendía a nuestro señor, que no le achacaría nadie de pecado mortal y que había leído en confesionarios, cartillas y abecedarios y que nunca había hallado otros pecados mortales, sino estos siete y que todo lo que el sumo pontífice mandaba y los santos guardaban y los predicadores predicaban todo era para guarda de los diez mandamientos de Dios y salvación de más ánimas. La dicha Úrsula de San Miguel respondió a esta confesante y le dijo que una mujer había venido a la reja y le había dicho que su señoría reverendísima había concedido tantos años de perdón a quien trajese el rosario de nuestra señora al cuello; dijo que no lo creyó porque esas mujeres venían a decir mil cosas que no pasaban así y que no había visto que su señoría concediese después que estaba en la tierra perdones ni indulgencia. Preguntada si dijo que las cosas del Concilio no se ordenaron para los buenos,

[10] *AGN*, ramo "Inquisición", tomo 8, expediente 1.

[11] La adecuación del texto al lenguaje contemporáneo es atribución de la autora para mejor comprensión de éste.

[12] El obrador del convento es el espacio artesanal del mismo en el que se elaboraban todo tipo de platillos, especialmente aquellos relacionados con la repostería y la panadería en general.

[13] Se refiere al Convento de la Inmaculada Concepción de la Ciudad de México.

[14] Úrsula de San Miguel fue una de las fundadoras del convento de Regina Coelli de la Ciudad de México en el siglo xvi, de acuerdo con la nómina presentada por Josefina Muriel en su libro *Conventos de monjas en la Nueva España*, Ciudad de México, JUS, 1995.

[15] Paula de San Jerónimo fue fundadora del convento de San Jerónimo de la Ciudad de México en el siglo xvi, de acuerdo con la misma nómina presentada por Josefina Muriel en el libro *Conventos de monjas de la Nueva España*.

sino para los malos y a terror para amedrentar y no para obligar a pecado mortal, esta confesante dijo que es verdad que: lo que los papas mandaban todo era para terror y espanto de los que viviesen con tibieza en la guarda de los diez mandamientos y no para obligar a pecado mortal lo que de suyo no lo era; que lo tenía bien mirado en libros que había leído, que no había hallado otros pecados mortales más de los siete y que la perfección de los cristianos consistía en guardar los diez mandamientos y no caer en los siete mortales. Preguntada si siendo reprendida de algunas de las religiosas según dicho es, respondió que callasen, que como eran mozas y estaban encerradas, no sabían aquellas cosas y que si les parecía bien quererse cargar de tantos pecados mortales, pues que los hallaban a punto en tantas cosillas, esta confesante dijo a las dichas religiosas que callasen, que tampoco tenían letras como ella y que si supiesen qué cosa era pecado mortal que les temblarían las carnes en el cuerpo. Preguntada qué quiso decir cuando dijo que, tenía entendido que si de propia malicia no ofendía a nuestro señor que no le achacaría nadie de pecado mortal y que ni el papa ni nadie podía obligar a nadie a pecado mortal, que declare cómo entiende esto y qué quiere decir que guardando los mandamientos de Dios y no cayendo ni traspasándolos por su propia culpa estando esta confesante libre delante de Dios y que, aunque otras personas le dijesen que había caído en pecado y sintiendo que no lo había cometido, no tenía de qué temer aunque se lo impusiese otra persona el haber pecado. Preguntada diga o declare cómo entiende lo que dijo: que todo lo que los papas y Concilios mandaban todo era para terror y espanto de los que viviesen con tibieza en la guarda de los diez mandamientos y no para obligar a pecado mortal lo que de suyo no lo era, dijo que esto entiende conforme a lo que la regla de su orden manda, que si alguna religiosa se descuidare, se le da cierta pena, que nuestra perfección consiste en la guarda de los diez mandamientos y en no caer en los siete pecados mortales, así no caería y cumpliría la ley de Dios. Preguntada qué libros ha leído y quién se los dio y en qué lugares, dice que uno de Baltanás y que al presente tiene un libro de fray Luis de Granada que se dice las siete jornadas y otro de la oración del mismo fray Luis.[16]

Después de su confesión, Elena de la Cruz fue encarcelada en una celda del convento, incomunicada; solamente visitada y consolada por la madre abadesa. Fray Bartolomé de Ledesma nombró entonces al licenciado Fulgencio de Vique como abogado defensor de sor Elena y como procura-

[16] Tanto fray Luis de Granada, como fray Domingo de Baltanás estaban en el *Index Librorum prohibitorum* de 1559. La espiritualidad de ambos era polémica, ya que fluctuaba entre la Reforma y la Contrarreforma. Es evidente la influencia que obras como *Doctrina Cristiana* (1555), de Baltanás, o las siete jornadas de Granada tuvieron en el libre pensamiento de sor Elena.

dor a Joan Vellerino, quienes organizaron la defensa de la encausada básicamente bajo las siguientes premisas: Que sor Elena no había procedido por malicia, sino por ignorancia, y que ella agradecía que se le sacase de dicha ignorancia; que como mujer que no tiene ciencia y si alguna afirmación o reiteración hizo, sería por estar muy encendida, con gran calor y furor de ira y enojo, ya que suele con poca causa arrebatarse y perder la razón y el sentido; que, el mismo día que pasó dicha plática sobre los pecados mortales, hizo juntar a muchas monjas y se hincó de rodillas delante de ellas y les pidió perdón por el escándalo que les había dado, y con muchas lágrimas dijo haber errado. Que es sujeta a la santa madre Iglesia y que lo que había dicho era contrario a la verdad; que se engañó porque había leído a fray Luis de Granada y otros libros donde decía que guardando los diez mandamientos y no cometiendo los pecados mortales, se salvarían los hombres. Que, si en alguna cosa faltó, no se debe atribuir a malicia, sino a que una mujer dificultosamente podrá bien responder a muchas preguntas; que de sus declaraciones se colige la simplicidad que tiene; que es muy buena religiosa, muy buena cristiana de loable vida y buen ejemplo, cristiana vieja hija de hidalgo, sin mácula en toda sus generaciones; que está muy corregida, arrepentida y contrita, y de cualquier cosa que haya dicho que causara escándalo que hubiera sido mal sonante ha pedido y pide misericordia.

Las mismas monjas que la habían denunciado dieron testimonio apoyando dichas declaraciones y diciendo que, efectivamente era muy buena religiosa, muy buena cristiana, de noble vida y buen ejemplo, cristiana vieja, hija de hidalgo; que Elena de la Cruz solía enojarse muy fácilmente y con poca causa y que cuando estaba con enojo e ira parecía perder el sentido por encenderse y arrebatarse y solía, entonces, decir muchas cosas y que, cuando habló del papa, el Concilio y los pecados mortales, estaba muy enojada y muy encendida y discutiendo mucho.

El defensor pidió para ella una sentencia De Levi,[17] misma que le fue concedida en octubre de 1568 y que decía:

> Elena de la Cruz, monja profesa del Monasterio de la Inmaculada Concepción, presa en dicho monasterio a razón de haber dicho que el sumo pontífice y el concilio no podían obligar por pecado mortal y que no había más de siete pecados mortales y otras palabras y proposiciones heréticas […] Debo condenar y condeno a la monja Elena de la Cruz […] a que mientras se dijere la misa mayor, en cuerpo y en pie y con una candela encendida en las manos,

[17] La sentencia De Levi en el tribunal inquisitorial se refería a las abjuraciones y se aplicaba a aquellas que implicaban una sospecha menor para la culpabilidad de los delitos de herejía. La penitencia, castigo o pena que acompañaba a ese tipo de sentencias era, por lo general, de carácter espiritual.

> haga penitencia en el coro y ayune tres viernes seguidos y rece los salmos de la penitencia y haga abjuración y que de aquí en adelante no dirá ni afirmará proposiciones ni cosa alguna en contra de la Santa Madre Iglesia Católica.[18]

Con la firma fray Alonso de Montúfar, arzobispo, inquisidor ordinario quien ordena al juez de comisión para esta causa, padre fray Bartolomé de Ledesma, que la ejecute.

La abjuración de Elena de la Cruz fue la siguiente:

> Yo Elena de la Cruz monja profesa del monasterio de la Inmaculada Concepción de nuestra señora de México confesando, como confieso la santa fe católica según nos la enseña la santa madre iglesia romana, abjuro y anatematizo todas las herejías y especialmente estas de que he sido y soy infamada y juro por los santos cuatro evangelios de aquí en adelante permanecer en la unidad y verdad de la santa iglesia católica y pronuncio y afirmo que todos los que son, fueren y dijeren contra esta fe, son dignos de eterno castigo y maldición y si yo en algún momento presumiere sentir, decir o afirmar cosa contraria, desde luego quede obligada y sujeta al castigo de los santos cánones y a pena eterna.[19]

Y la firma de Elena de la Cruz.

Conclusiones

Las causas inquisitoriales a monjas en el siglo XVI no eran lo común (2 por ciento), pero que Elena de la Cruz haya sido procesada responde perfectamente a la situación ideológica y social tan comprometida que vivía la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI. Como fue explicado anteriormente, fray Alonso de Montúfar se esmeró especialmente en arrancar de raíz todo lo que pudiera parecerse a una herejía o a lo que entonces se denominaba *luteranismo.* Dicha limpia la ejercía con denodado esfuerzo en las órdenes religiosas —en este caso femeninas— a las que llegó a considerar traidoras a la iglesia. Por otro lado, fray Alonso intentaba fortalecer la autoridad episcopal en la pugna del clero secular contra el clero regular. El momento histórico era poco adecuado para las afirmaciones de sor Elena, afirmaciones que bien podrían analizarse desde el punto de vista de la teología moral en cuanto a la libertad de conciencia y pensamiento para juzgar lo bueno y lo malo en el comportamiento propio; de la teología litúrgica en cuanto a los signos sensibles de los que se vale el ser humano para su con-

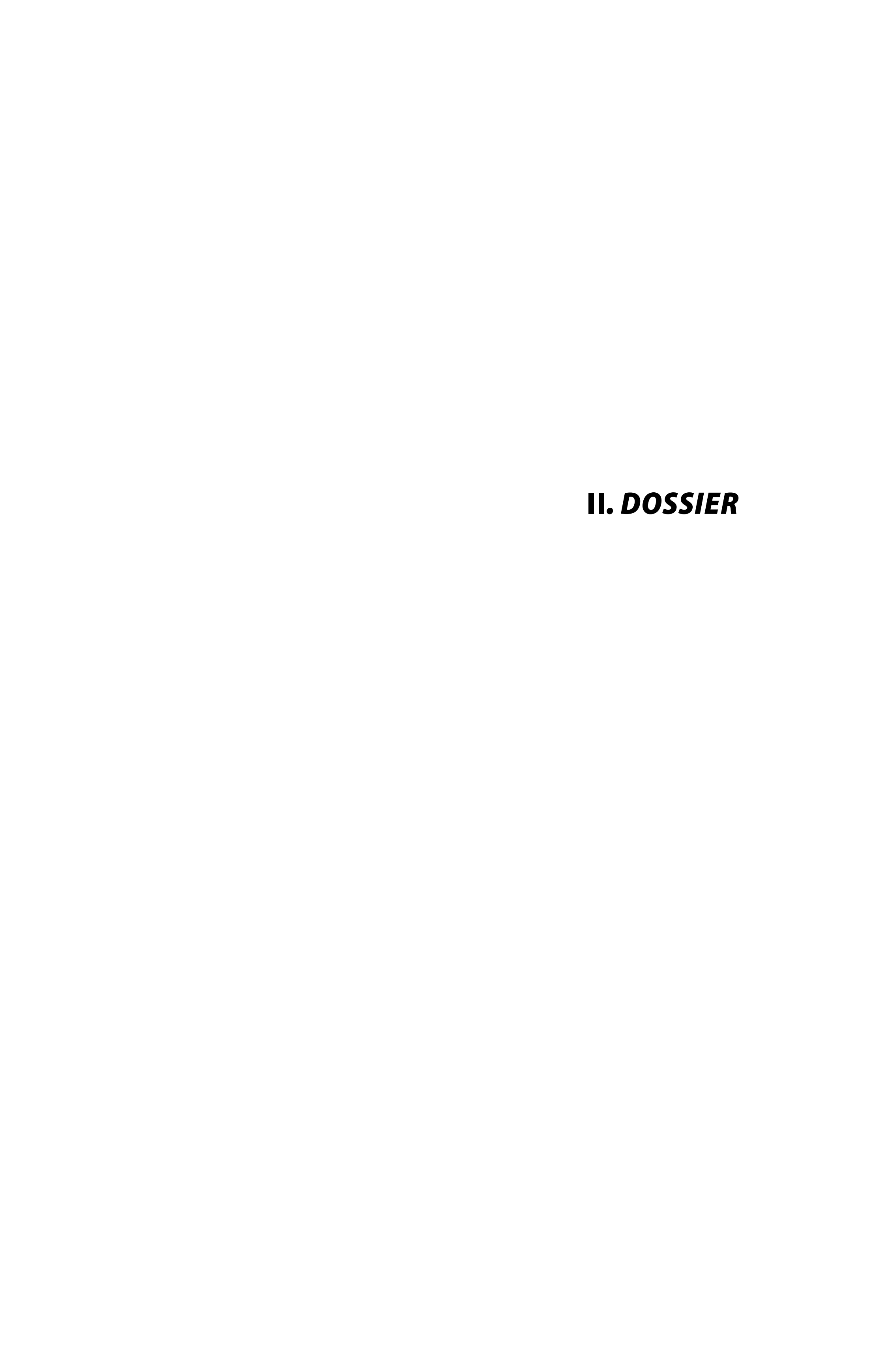
[18] La adecuación del texto al lenguaje contemporáneo es atribución de la autora para mejor comprensión del mismo.

[19] *AGN*, ramo "Inquisición", t. 8, exp. 1, 118 ff.

tacto con Dios; de la teología espiritual por su cuestionamiento acerca de las vías de perfección en la unión con Dios y en la plenitud mística, y de la teología dogmática por su análisis de los dogmas y artículos de fe realmente válidos. Las afirmaciones de sor Elena provinieron de una mente perfectamente actualizada tanto en hechos, como en normatividad; capaz de análisis profundos bien soportados teóricamente. Sus posturas doctrinales fueron un escándalo por el lugar y el tiempo en el que fueron hechas y se insertaron directamente en la heterodoxia imperante en la Nueva España en el siglo XVI, provocada por la confusión entre humanismo y luteranismo y por la pugna entre el clero jerárquico y las órdenes religiosas. Su cuestionamiento a la autoridad del papa y del arzobispo, a la validez de las indulgencias y, sobre todo, su brillante propuesta acerca de la libertad de conciencia, no encontraron eco en el ambiente religioso-intelectual de su época y mucho menos en la comunidad de su convento, a la cual no solamente escandalizó, sino que llenó también de temor y estupor. A su acusación tampoco ayudó el parentesco que tenía con la familia de Hernán Cortés, encontrándose la conspiración Ávila-Cortés tan cercana. Sus fuertes declaraciones no eran para una sentencia De Levi. A esa sentencia ayudó, sin duda alguna, que fuera mujer, monja, española, hija de hidalgo y cristiana añeja. Aunque sor Elena prefirió atenerse y terminó acogiéndose a su "ignorancia de la mujer", es indudable que era una gran estudiosa y una teóloga erudita. "Al clero jerárquico le inquietaba que existiera un teólogo tan brillante como Elena de la Cruz entre las monjas novohispanas, la hermana Elena muy bien puede considerarse como la precursora en el siglo XVI de sor Juan Inés de la Cruz [...] sin duda en la inteligencia".[20] No solamente debió inquietar al clero, sino indignarlo y asustarlo. Sus declaraciones eran peligrosas y claramente infractoras para la época. Ella debió haberlo sabido y, sin embargo, las hizo.

Como nota al margen del proceso, podemos señalar que casi todas las monjas que aparecen como declarantes, aparecen también relacionadas en la "Nómina de las monjas del convento de la concepción, siglo XVI", en el libro *Conventos de monjas de la Nueva España,* de Josefina Muriel. En dicha nómina aparece una única Elena de la Cruz. Esa única y brillante Elena de la Cruz que, a pesar de los temores de Montúfar, de la necesidad del arzobispo de reprimir y acotar la herejía que podría derivarse del humanismo renacentista, de las relaciones de sor Elena con la familia de Cortés y de las reconvenciones de la inquisición, salió de México diez años después de este juicio, en 1578, para fundar el convento de la Concepción de Guatemala.

[20] R. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España...*, p. 47.



II. *DOSSIER*

UN ACERCAMIENTO A LA NOCIÓN DE VERDAD EN *LA ACTUALIDAD DE LO BELLO*, DE HANS GEORG GADAMER

José Manuel Martínez Cruz *

RESUMEN Gadamer, tomando como referencia las aportaciones filosóficas de Platón, Kant, Hegel, Heidegger y Nietzsche, en relación con la belleza, el arte y la creatividad, lleva a cabo una incursión antropológica del *símbolo, el juego y la fiesta,* para reflexionar sobre el arte tanto en la tradición, como en la modernidad. En *La actualidad de lo bello,* Gadamer sostiene que, en el encuentro con el arte, se hace posible que, por medio de una expresión concreta, podamos experimentar la *unidad o totalidad* del mundo y la finitud o limitación del hombre ante la trascendencia. Ello se constituye en un principio hermenéutico de acceso a la verdad.

ABSTRACT Gadamer taking as a reference Plato, Kant, Hegel, Heidegger and Nietzsche´s philosophical contributions in relation to the beauty, the art and creativity, carry out an anthropological foray of symbol, play and festival, to reflect about the art, both in tradition and modernity. In "La actualidad de lo bello" Gadamer argues that, in the encounter with art, it becomes possible that, through a concrete expression, we can experience the unity or totality of the world and the limitation of man in the face of transcendence. That constitute an hermeneutic principle of access to the truth.

* Dirección en Ciencias para el Desarrollo Humano, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Bello, fiesta, hermenéutica, interpretación, juego, símbolo, verdad

Keywords
Beauty, festival, hermeneutic, interpretation, play, symbol, truth

En el segundo tomo de *Verdad y método,* Gadamer, siguiendo a Aristóteles, afirmó que el hombre es el "ser vivo dotado de logos".[1] Esta noción originaria evoca los principios clásicos de la llamada *hermenéutica filosófica*, entendida como una "capacidad natural del ser humano",[2] para interpretar-se o comprender-se.

En su obra *La Hermenéutica,* Ferraris[3] plantea una conceptualización histórica que refiere a la hermenéutica como "ligada a la interpretación de los oráculos" (y, en parte, a la poesía, debido a que se entiende a los poetas como *mensajeros de los dioses*), lo cual nos mantiene en el ámbito de la doxa más que de la *episteme*. Se trata de saberes de opinión más que de conocimiento vinculado a la ciencia.

No obstante, la evolución de la historia griega implica un perfeccionamiento en la conceptualización de la hermenéutica, entendida como el arte de la interpretación. En la época helenística se asume que la actitud hermenéutica permite interpretar de manera alegórica los textos, superponiéndose al mero trato literal. La distinción de *otro significado* permite acercar el texto a las nuevas costumbres morales y a los nuevos conocimientos científicos, filosóficos, estéticos y religiosos.

En *La actualidad de lo bello*, Gadamer —apegado a esa evolución ofrecida desde la helenística hasta nuestros días— ofrece nuevas formas de comprensión de la hermenéutica en y desde la obra de arte. El autor no identifica el arte con lo puramente objetivado; sino que, en todo caso, plantea la necesidad de descubrir el aspecto simbólico que sirva de enlace entre lo objetual y lo que se evoca; no estima la obra de arte como simple expresión sensible y sentimental, sino ante todo como vía de conocimiento, de saber o de acceso a la verdad, a una cierta forma de verdad.

[1] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* en Manuel Olasagasti (trad.), Salamanca, Sígueme, 1994, vol. II, p. 145. Para la realización del presente ensayo se utilizó la siguiente versión: H-G Gadamer, *La actualidad de lo bello,* en Antonio Gómez Ramos (trad.), Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.

[2] *Ibidem,* p. 293.

[3] Maurizio Ferraris, *La Hermenéutica,* Madrid, Cristiandad, 1998, p. 7.

En este trabajo se hace una reflexión del concepto que sobre el arte y lo bello ofrece Gadamer en su obra *La actualidad de lo bello*, y el vínculo de dichos conceptos con el tema de la verdad como *alétheia* (desvelamiento).

El arte como conocimiento

Uno de los problemas más fuertes en el ámbito del arte contemporáneo es su ruptura frente al pasado, tanto en el contenido, como en la forma. Por ello, a Gadamer le interesa establecer un puente de carácter ontológico entre la tradición artística y el arte moderno. Su punto de partida es que, frente a la *muerte del arte,* según Hegel, y las posiciones que consideran el arte como expresión puramente emotiva, Gadamer afirma que el arte es una forma de *conocimiento,* pues, de otra manera, el arte, como pensaba Nietzsche, está vacío de *verdad*, además de que prescinde de reglas. Sin duda, una doble limitación. Por esto, Gadamer piensa que se necesita *justificar el arte*.

Durante siglos, el arte se manifestó cumpliendo con diversas funciones. Sin embargo, en la actualidad su validez y vigencia han sido cuestionadas a nivel teórico y práctico. Las expresiones de un *arte objetual* a un *arte conceptual* y de aquí a su disolución y replanteamiento de sus finalidades —ya no la belleza, sino incluso la fealdad como centro del quehacer del artista—, se han visto reforzadas en los últimos treinta años del siglo XX por diversas tendencias estéticas que generan confusiones.

Es posible que con los griegos aparezca a la conciencia occidental la necesidad de justificar el arte; pero fue a partir del idealismo alemán y por obra de Hegel que se agudizó la tendencia. Al respecto, escribe Gadamer en *La actualidad de lo bello*: "El carácter de pasado del arte es una expresión de Hegel en la que éste formuló, agudizándola radicalmente, esa exigencia de la filosofía, que pretende hacer de nuestro conocimiento mismo de la verdad un objeto de nuestro conocimiento, saber nuestro saber mismo de lo verdadero."[4]

Según Gadamer, Hegel quiso decir que el arte de su tiempo ya no se entendía como expresión de la divinidad de una manera espontánea. La Iglesia cristiana, por medio de su mensaje, pudo unir los elementos culturales antiguos, los del medievo e incluso los del Renacimiento, inspirando el contenido y la forma de gran número de obras del arte occidental. Una integración entre los artistas y el destinatario era evidente en el pasado. A partir del siglo XIX, esta relación no es evidente ni efectiva. Gadamer escribe: "En el siglo XIX, todo artista vivía en la conciencia de que la comunicación entre él y los hombres para los que creaba había dejado de ser algo evidente".[5]

[4] H. G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta* Antonio Gómez Ramos (trad.), Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, p. 33.

[5] *Ibidem,* p. 36.

El artista de los últimos dos siglos percibe una cierta ruptura entre él y el destinatario. Así, el arte pictórico de la alta Edad Media, como el de otras épocas culturales, era un texto de signos figurativos que instruía y permitía el conocimiento y la ilustración de un pueblo y, en consecuencia, de una sociedad. En cambio, el arte *no-figurativo* de nuestro tiempo se convierte en un texto cerrado, hermético, sólo comprensible a una minoría. El arte de hoy representa una tarea para el pensamiento: pintura, música, teatro, arquitectura, poesía, no son textos abiertos, requieren del conocimiento de un código para su comprensión por parte del destinatario.

Debe buscarse un enlace entre las creaciones del pasado artístico y las actuales. Buscar la unidad del quehacer artístico anterior y vigente será resultado de esa comprensión o hermenéutica que forma el núcleo de la reflexión de Gadamer. Transitar del pasado al presente —y por qué no— mirar hacia el futuro es actividad del espíritu humano y, como dice Gadamer, de *Mnemósine,* musa de la memoria o de la apropiación para el recuerdo: "La memoria y el recuerdo, que reciben en sí el arte del pasado y la tradición de nuestro arte, expresan la misma actividad del espíritu que el atrevimiento de los nuevos experimentos con inauditas formas deformes".[6]

Esto significa que la *forma* del arte de hoy se *deforma* y, no obstante, tiene que encontrarse la vinculación de todo esto como expresión de autoconocimiento del espíritu humano. Es un esfuerzo por acercarse al arte conceptual, no importando que ese tipo de arte tenga un soporte objetual, por cuanto no es representación de un objeto como tal a través de la imaginación, es ante todo manifestación de su contenido conceptual o de ideas. Por tanto, el arte conceptual relega el contenido artístico en cuanto forma y atiende más a un contenido, transformando el arte en un medio para diversos fines que no sean los estéticos.

Ante este cambio de perspectiva y nueva problemática, Gadamer —como parte de una estética filosófica que permite comprender y enlazar el arte actual con el anterior— analiza y desarrolla tres conceptos clave: el *juego o libertad desinteresada,* el símbolo o posibilidad de reconocernos a nosotros mismos y la *fiesta,* lugar donde se recupera la comunicación de todos con todos.

El arte como juego

El concepto de *arte,* nos recuerda Gadamer, ha sufrido transformaciones o cambios semánticos. En el siglo XVII se hablaba de las bellas artes, para distinguirlas de las artes mecánicas, la producción artesanal y la incipiente

6 *Ibidem,* p. 42.

industria. La palabra *arte* en Aristóteles, según Gadamer,[7] significa *poietiké episteme*; es decir, el saber y la capacidad de producir algo nuevo.

El arte aplicado tanto a una obra bella, como a una mecánica, está destinado al uso y es resultado de la comunicación inteligible de los miembros de la sociedad. Surge la pregunta: ¿qué es lo bello? La elucidación de lo bello para Gadamer comprende tres momentos, en los que recoge elementos de la tradición reflexiva de occidente en torno al tema de la belleza.

El primer momento lo representa el idealismo alemán con la expresión *bella moralidad*, la cual no se refiere a una moralidad en el sentido de pompa o magnificencia. Se trata de "una moralidad que se representa y se vive en todas las formas de la vida comunitaria, según la cual se ordena el todo y que, de este modo, hace que los hombres se encuentren constantemente consigo mismos en su propio mundo".[8] La bella moralidad es ordenarse al todo comunitario de los miembros de una sociedad.

El segundo momento estriba en la estrecha vinculación entre belleza y verdad; incluso, de ambas con el amor en clara secuencia de algunas tesis de Platón. Para nuestro autor, lo bello no es lo opuesto a lo real, sino que, más bien, lo bello en eso *real* es una verdad que nos sale al encuentro. Escribe Gadamer: "La función ontológica de lo bello consiste en cerrar el abismo abierto entre lo ideal y lo real".[9] Entre lo real y lo ideal se busca un enlace. La belleza es unidad, armonía, orden, luz, rectitud, que permite vislumbrar lo invisible, lo ideal y vincular esto con el mundo real y la conciencia del hombre. Implica un significado más allá de lo conceptual.

El tercer momento lo representa el surgimiento de la estética filosófica. Se parte de un conocimiento sensible (*cognitio sensitiva*). Resulta este conocimiento sensible algo paradójico por cuanto el conocimiento se vincula al intelecto y la belleza a lo sensible. El asunto se complica cuando la experiencia estética individual de un sujeto se pretende que sea aceptada por todos como bella.

Aquí, Gadamer sigue la tesis de Kant y considera que lo bello se determina, de alguna manera, por el *juicio de gusto* y es donde lo bello se expresa no conforme a un concepto *teleológico* o de *finalidad*, sino en referencia a la *naturaleza;* es decir, en la naturaleza física encontramos la belleza como juego de formas, de colores, de olores, de sabores y formas táctiles. Es, precisamente, lo variado del espectro de las creaciones humanas lo que otorga *universalidad* y *verdad* a lo bello. Gadamer escribe: "El gusto es comunicativo, representa lo que, en mayor o menor grado nos marca a todos. Un gus-

[7] *Ibidem,* p. 47.
[8] *Ibidem,* p. 50.
[9] *Ibidem,* p. 52.

to que fuese sólo subjetivo —individual— resultaría absurdo en el ámbito de la estética".[10]

El arte es para Kant, como sabemos, no el resultado del simple gusto, sino del genio y éste crea e impone sus reglas —únicas— a un contenido natural o del espíritu para producir la belleza. Esto es posible por la acción libre del hombre.

El arte como manifestación del ser humano tiene otra raíz, en un tipo de conducta menos rígida que la del trabajo, y es el *juego,* que también se vincula a la libertad. Gadamer dice que el juego es un movimiento que no está vinculado a fin alguno. Una especie de vaivén, pero, más que todo, de automovimiento: "El automovimiento es el carácter fundamental de lo viviente en general".[11]

El juego como actividad humana es un movimiento del hombre que se genera en su interior y, posteriormente, se dirige al ámbito exterior. En el juego se establece, como dice Gadamer, una autorrepresentación y una participación del que realiza el juego y los que miran; se produce una referencia a algo, aunque no sea conceptual, útil o intencional. En todo caso, expresa para el autor del juego y el que contempla la simple autonomía del movimiento y de la libertad del espíritu.

Gadamer señala que el arte actual busca anular o restringir las distancias entre el espectador y el creador por medio de *juegos de interpretación*. Esto es posible por cuanto a que la obra de arte posee una identidad de reconocimiento y comprensión gracias al juego y escribe: "toda obra deja al que la recibe un espacio de juego que tiene que rellenar".[12] Ese juego libre de la imaginación se presenta en la *lectura* o comprensión de toda obra de arte y es aplicable a cualquier expresión, no importando el estilo ni la época histórica. La interpretación de la obra de arte no es arbitraria, sino que obedece a un esquema que en buena medida se sostiene en los elementos formales de construcción de la obra: "El trabajo constructivo del juego de reflexión reside como desafío en la obra en cuanto a tal".[13]

La obra misma de arte nos impone hacernos cargo de su construcción y de la articulación de sus diversos elementos para comprenderla. No podemos olvidar que Gadamer, siguiendo una tradición filosófica, no estima la obra de arte como simple expresión sensible y sentimental, sino, ante todo, como vía de conocimiento o saber. Se establece un juego entre la imaginación y el entendimiento en las auténticas expresiones artísticas. Mediante este juego libre es posible también descubrir un significado.

[10] *Ibidem,* p. 61.
[11] *Ibidem,* p. 67.
[12] *Ibidem,* p. 74.
[13] *Ibidem,* p. 76.

De allí que, en muchas ocasiones, veamos la naturaleza con o a través de la formación artística, sin que confundamos una y otra; aunque descubramos insólitas vinculaciones por obra de la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento.

El arte como símbolo

El arte guarda estrecha relación con el *símbolo.* Según Gadamer,[14] el término *símbolo* deriva de la lengua griega y significa "tablilla de recuerdo". En un sentido más directo, símbolo es una alegoría o imagen de otro aspecto más profundo de la realidad. La obra de arte es algo íntegro y unitario que no siempre percibimos de ese modo y que por medio del símbolo buscamos. Por ello, escribe Gadamer: "En cambio, el símbolo, la experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital".[15]

Para Gadamer el símbolo es un fragmento, una parte de un todo que busca ser completado mediante acciones. Una de las vías para completar el fragmento que se posee con otro faltante es a través del arte, en cuanto evoca esa parte faltante algún aspecto del ser. El encuentro con el arte posibilita que, por medio de una expresión concreta, podamos experimentar la *unidad o totalidad* del mundo y la finitud o limitación del hombre ante la trascendencia.

Gadamer considera que a diferencia del pasado artístico que siempre podía ser reducido a un concepto para su comprensión, no sucede así con el arte contemporáneo, por cuanto no se alcanza fácilmente el sentido de la obra. Obra que Gadamer prefiere designar con el término *conformación* y cuyo sentido se obtiene apelando a la noción de símbolo, en cuanto que lo simbólico del arte descansa en un juego de contrarios o de fragmentos faltantes. La significatividad del arte, piensa Gadamer, sólo es posible a través del símbolo o de lo simbólico como lo entendieron Goethe y Schiller. Lo simbólico representa el significado: "La obra de arte significa un crecimiento en el ser".[16]

El arte es un crecimiento en orden al ser y la existencia. Sin embargo, la obra de arte es diferente de los artículos y de los objetos de la vida cotidiana, ya que es insustituible, única, irrepetible a diferencia de múltiples objetos de la vida ordinaria. Por ello, Gadamer no identifica el arte con lo puramente

[14] *Ibidem,* p. 84.
[15] *Ibidem,* p. 85.
[16] *Ibidem,* p. 95.

objetivado; en todo caso, se necesita descubrir el aspecto simbólico que sirva de enlace entre lo objetual y lo que evoca.

Para Gadamer, el arte representa la posibilidad real del hombre de encontrar un significado en las cosas o en la realidad que tiende a ser ocultado por las urgencias y utilitarismo de la vida cotidiana. El arte tiene un significado en sí mismo por medio del símbolo, en cuanto fragmento de un fragmento mayor o modo de ser que no resulta pleno a la conciencia humana en la vida cotidiana.

El arte como fiesta

El tercer elemento en el planteamiento estético de Gadamer es la *fiesta,* entendida como el concurrir de una comunidad en un ámbito y tiempo específicos para celebrar algo. Es una acción para no trabajar, porque el trabajo *aísla y divide*; en cambio, "la fiesta es siempre fiesta para todos".[17] En la celebración y en la fiesta nos congregamos: "Celebramos al congregarnos por algo y esto se hace especialmente claro en el caso de la experiencia artística".[18]

Entre la fiesta y el tiempo se establece un vínculo. Gadamer distingue varias experiencias del tiempo. La forma normal o práctica es la del *tiempo para algo;* es decir, del tiempo que se dispone, que se divide, el tiempo que se posee o no, o que se cree o no se cree tener: "Es por su estructura, un tiempo vacío, algo que hay que tener para llenarlo con algo".[19] Frente a este tiempo vacío se siente el aburrimiento, el ajetreo y un agotamiento en muchas ocasiones.

Existe otra experiencia del tiempo que Gadamer llama el *tiempo propio* y es de la continuidad o experiencia vital que abarca infancia, juventud, madurez, vejez y muerte. Es algo continuo y pleno. El tiempo de la fiesta es algo lleno que, precisamente, en tanto dura la fiesta, clama nuestro vivir. Es un tiempo orgánico y la obra de arte es algo vital; por ello, se vincula con la fiesta. Siguiendo a Kant, ese tiempo y la obra de arte expresan una *finalidad sin fin*, y escribe Gadamer: "Así pues, toda obra de arte posee una suerte de tiempo propio que nos impone, por así decirlo".[20]

Gadamer estima que existe una tensión entre el desarrollo del arte en su trama histórica y el progreso de sus contenidos. La tesis del autor, según lo expuesto antes, es la continuidad de la obra de arte en el tiempo, y en el *tiempo propio*. Todo se une por la condición del sujeto hombre, autor del arte. Es un reconocimiento como permanencia que efectuamos

[17] *Ibidem,* p. 99.
[18] *Ibidem,* p. 101.
[19] *Ibidem,* p. 104.
[20] *Ibidem,* p. 110.

en el arte por medio del símbolo. El símbolo nos significa un discurso que nos dice algo de nosotros mismos, por eso es reconocimiento y es necesario interpretarlo.

Además, se produce un intercambio de las formas artísticas. Se requiere un esfuerzo para conocer las letras de las formas artísticas, para poder leer los textos del pasado y del presente del arte. Hay que esforzarse y aprender a establecer una comunicación entre los hombres. Se requiere *trasmitir* y *traducir* los contenidos y las formas de la obra de arte.

Gadamer reconoce la importancia y significado de diversas expresiones artísticas a través de los medios masivos de comunicación. El peligro es la pasividad que provocan estos medios. Esto debe ser reto: "Lo que se exige de nosotros es precisamente esto: poner en actividad nuestra ansia de saber y nuestra capacidad de elegir en presencia del arte y de todo lo que se difunda por los medios de comunicación de masas".[21]

Ante los medios de comunicación masiva, el que tiene que elegir es el individuo, elegir toda clase de propuesta incluyendo el arte. El arte nos dice algo, nos enuncia algo como símbolo y debemos salir a su encuentro en la medida que es una tradición viva y continua, que reelabora sus formas y nos invita a descubrir lo permanente de la vida y de la belleza. Los medios de comunicación pueden ayudar siempre que la sociedad y los individuos los controlen en cuanto al uso, con actitud crítica.

Reflexión final: El arte como acercamiento a la verdad

La reflexión de Gadamer busca el acercamiento comprensivo de todas las formas de expresión artística, aún las más opuestas, a un ideario o a una tradición artística. En este sentido, su postura es abierta. La razón de esta propuesta no sólo se basa en el uso del método fenomenológico, sino, ante todo, en el carácter hermenéutico o interpretativo de la realidad, que permite una búsqueda de la verdad; en este caso, de la verdad del arte y la belleza, por medio de la reflexión y el símbolo que desciende a mayores niveles de profundidad analítica.

La tesis de Gadamer —tal parece que ésa es su intención— justifica la universalidad de las expresiones artísticas de cualquier tiempo, lugar y cultura, con base en el criterio de búsqueda e interpretación de la verdad. Su tesis no se circunscribe al arte de Europa, sino de cualquier país. El arte es vía de conocimiento, de acuerdo con la verdad que lo sustenta por medio de sus expresiones más antiguas y las de hoy, incluyendo los medios de comunicación masiva. Se necesita *leer* en los objetos para descubrir sus valores de arte y belleza que facilitan su comprensión y la propia autocomprensión

[21] *Ibidem,* p. 121.

de lo humano a lo largo del tiempo y el espacio como descubrimiento de la verdad.

Ésta es la tesis fundamental de Gadamer, quien, por otro lado, es dependiente —teóricamente— en este tema de Aristóteles y Kant. Y es bien sabido que ambos pensadores marcan hitos colosales —como ellos mismos— en la historia del pensamiento. El debate no se ha cerrado. La superación desde la metodología lo intentó la fenomenología y ahora la hermenéutica.

Se trata, como bien se entiende, de unificar a la luz del principio de síntesis el contenido y la forma de las expresiones que aspiran a poseer el carácter de bellas y artísticas. Ese elemento unificador para Gadamer es la *verdad* por medio del análisis interpretativo de las distintas manifestaciones de lo bello en la cultura.

DE LA INDUSTRIA CULTURAL A LA PRODUCCIÓN DIGITAL DEL SIGLO XXI. UNA MIRADA DESDE LA CRÍTICA DE ADORNO Y HORKHEIMER

Claudia Bastida Cid*

El espectáculo se presenta a la vez como la sociedad misma,
como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación.

Guy Debord

Resumen Los conceptos de *semejanza, reproductibilidad* e *ilusión,* que Adorno y Horkheimer presentan en *Industria Cultural* (1944), en el que analizan la cultura de masas y los dispositivos con los que ella opera, son sumamente pertinentes para comprender parte de la cultura digital que se presenta en nuestra época. De manera particular, se realiza una aproximación al fenómeno de las redes sociales como nuevas formas de representación del mundo y del espacio social; pero también como mecanismos renovados de administración de la subjetividad, mostrando que, aunque los medios tecnológicos han cambiado, el control y la alienación están presentes en la cultura posmoderna, pero en formas renovadas.

Abstract The concepts of *similarity, reproducibility* and *illusion,* which Adorno and Horkheimer present in *Industria Cultural* (1944) writing in which they analyze mass culture and the devices with which it operates, are extremely relevant to understand part of the digital culture that is used presents in our time. In particular, an approach is made to the phenomenon of social networks, as new forms of representation of the world and social space; but also as renewed mechanisms for the administration of subjectivity, showing that, although the technological means have changed, control and alienation they are present in postmodern culture, but in renewed forms.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Teoría crítica, redes sociales, capitalismo de vigilancia, ideología, cultura

Keywords
Critical theory, social networks, surveillance capitalism, ideology, culture

La industria cultural del siglo xx

Industria Cultural. Ilustración como engaño de masas es un trabajo cuyas categorías y tesis resuenan con muchísima fuerza en la actualidad, pues, seguido del ensayo *Dialéctica de la Ilustración* —en cuyas páginas se expone una fuerte crítica a la razón instrumental—, Max Horkheimer y Theodor Adorno presentan una reflexión novedosa acerca de la cultura del siglo xx, en la cual muestran que la industria cultural es el producto más acabado de la lógica de la tecnificación e instrumentalización de la vida social. La perfección de esta industria radica en que es aceptada y consumida por sociedades incapaces de reconocer que las mercancías que ella produce no son más que satisfactores aparentes, los cuales responden a las relaciones sociales dominantes.

Horkheimer y Adorno escriben *Industria Cultural* un año antes de presenciar el fin de la Segunda Guerra Mundial; de tal forma que, varias de sus observaciones, se encuentran atravesadas por una realidad desgarradora, la cual evidenciaba el fracaso de los ideales ilustrados más arraigados en Europa occidental, o quizás, el movimiento inevitable de la racionalidad instrumental y sus consecuencias. La ciencia, la filosofía y el arte, entendidas como las expresiones propias del hombre civilizado, no hacían otra cosa que ponerse al servicio de la razón dominante, cuya expresión más acabada fue la administración y aniquilación de la vida en Auschwitz o la barbarie que se contrapuso al ideal de progreso.

Como se sabe, uno de los aspectos que influyó en el logro de los objetivos del régimen nazi fue el aparato ideológico cultural que le acompañó hasta el momento de su declive. La ideología de los regímenes totalitarios encontró en los productos culturales como la propaganda, el cine y la radio, los espacios propicios para llegar a las masas.[1] La facilidad con la que los mensajes de odio e ideales partidistas se distribuían y reproducían permitió que los fines políticos más ruines hallaran su realización y eco en la masa sin rostro ni conciencia.

[1] *Cfr.* Max Horkheimer y Theodor Adorno, "La industria cultural. Ilustración como engaño de masas", *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Trotta, 1994, p. 208.

Por otro lado, y en otras latitudes, en Norteamérica la cultura se vivía plenamente como industria cultural. Las agencias de publicidad constituían los nuevos espacios de captación de capital; sin importar lo que se vendiera, el objetivo era garantizar la visibilidad y con ello el consumo del producto. Las empresas norteamericanas se hicieron de diversas técnicas publicitarias, por ejemplo, el *slogan*, cuya simplicidad garantizaba la presencia de la marca en la mente de los consumidores.[2] Se refuerzan los estereotipos y las modas, pero, principalmente, se establece un modelo de vida deseable, el único. Este modelo se vende como objetivo de vida, el llamado *sueño americano* que enfatizaba el éxito, la riqueza y la felicidad. Más tarde, la industria cultural norteamericana se encargó de propagar por medio del cine hollywoodense este ideal de vida; los niños no quedarán exentos, pues el monopolio cinematográfico de Walt Disney se mantiene hasta nuestros días.

Estos hechos llevan a los pensadores de la Escuela de Francfort a establecer una relación entre la industria cultural y el engaño que se hace presente en la cultura de masas. Al seguir la exposición de Horkheimer y Adorno podemos identificar que la industria cultural opera con tres principios básicos: *1)* la semejanza/identidad del todo; *2)* la reproductibilidad, y *3)* la ilusión de satisfacción. Dichos elementos dan como resultado sociedades conducidas por medio del filtro de la cultura de masas. La comprensión de la industria cultural no debe reducirse a alguno de esos principios, sino que es necesario observar las conexiones que éstos tienen en el desarrollo de las relaciones sociales vigentes, pues, solamente allí podrá comprenderse el carácter dialéctico que atraviesa a la cultura y a la subjetividad.

Semejanza, reproductibilidad e ilusión

Se entiende como *cultura* el conjunto de transformaciones con las cuales el ser humano se eleva por encima de sus características biológicas y marca una distinción entre sus creaciones y el mundo natural que le es dado, considerando siempre la satisfacción de sus necesidades espirituales y orgá-

[2] Mientras Estados Unidos se recuperaba de la Guerra Civil, el comercio y los periódicos tomaban un lugar importante en la sociedad; sin embargo, será hasta 1870 cuando los publicistas entren en escena, primero, ofreciéndose para llevar los anuncios de manera física a las tiendas. Ya en el siglo xx, los agentes publicitarios comenzarán a redactar los anuncios que serán puestos en el periódico. De manera paralela surgen los *slogans*, que consistían en frases pegajosas que se presentaban en los anuncios; por ejemplo, el primer eslogan de las cámaras Kodak: "Ustedes aprietan el botón, nosotros hacemos el resto". El uso de estas técnicas publicitarias marca un cambio importante en la industria cultural norteamericana que será reforzado por la televisión, la radio y el perfeccionamiento de las técnicas de persuasión y publicidad dirigida. *Cfr.* William O´Barr, "A Brief History of Advertising in America", *Advertising & Society Quarterly,* vol., 6, núm. 3, Maryland, Johns Hopkins University Campus, 2005.

nicas. Por su parte, la industria cultural corresponde a un entramado que involucra lo propio de la cultura; pero enfatizando el carácter técnico-instrumental orientado al dominio ideológico del hombre sobre otros y sobre sí mismo. Horkheimer y Adorno identifican que la industria cultural funciona de manera similar a como lo hacía la industria moderna, pues ambas formas de producir tienen como fundamento la razón instrumental;[3] por lo que, de manera análoga, la industria cultural funciona con la lógica utilitaria y de la identidad, aquella que anula y niega la diferencia y que se sirve de todos los medios a su alcance con el fin de homogeneizar las necesidades, deseos y representaciones de los individuos, con el propósito de reproducir las mercancías que ella misma ofrece como satisfactores ilusorios, sean del orden material o simbólico.

Así, "la cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine, radio y revistas constituyen un sistema".[4] La industria cultural reduce la diferencia e individualidad, pues ella opera con estándares y parámetros totalmente reproducibles: en este sistema, las viviendas son construidas en serie con estructuras idénticas; los productos son acompañados de una interesante publicidad que explota falazmente la emoción del consumidor para persuadirlo y generar tendencias; las películas ofrecen las mismas tramas, pero matizadas y disfrazadas con rostros nuevos. Esta cultura también indica cómo pensar, cómo divertirte, sugiere sutilmente qué música consumir; de igual manera, señala ¡qué vacaciones y destinos son los que se merece alguien como tú!, donde el "tú" no es ningún individuo, sino el "todos", la masa de consumidores.

La industria cultural hace de las necesidades espirituales el medio adecuado para los fines de consumo y permanencia de un orden determinado: el esparcimiento, el ocio, el reconocimiento de los otros, la necesidad de socializar, la creatividad, todo puede ser atravesado por la gran industria. La cultura de masas siempre va un paso adelante, pues tiene a su alcance la tec-

[3] La razón instrumental, señala Horkheimer, es vista como la capacidad humana para calcular probabilidades y adecuar así los medios correctos a un fin dado. En esta concepción de la razón, "ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden." Según esta instrumentalidad, el pensamiento tiene como fin el establecimiento de caminos o mecanismos para la resolución de problemas prácticos y, con ello, se busca hacer más eficiente este uso de la razón, dando lugar a la formalización del pensamiento. La razón que devino formal e instrumental no se vuelca sobre sí misma para cuestionar el valor de sus fines, pues el único criterio con el que opera es el de la utilidad; en este sentido, la razón deviene, razón dominante, sea el dominio del hombre por el hombre o el dominio de la naturaleza. La razón de este tipo muestra sus estragos en el mundo natural y también en el mundo social. *Cfr.* M. Horkheimer, "Medios y ines", *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 16.

[4] M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.,* p. 165.

nología y los métodos que le permiten identificar necesidades y, lo más importante, predecir y fomentar comportamientos en la sociedad. Pero, más allá de perseguir intereses de consumo, la industria cultural busca impactar en el hacer; esto es, en la forma en la que se vive, de allí que ella opere con mecanismos sutiles que marcan un rumbo en la vida cotidiana.

La cultura emplea un doble discurso; por un lado, gestiona las mismas necesidades, interviene sobre los deseos, crea estándares que determinan lo que se consume, lo que se dice y lo que se hace. La lógica de las masas es la lógica de la impropiedad, en la que el sujeto se relaciona con un mundo representado y significado por otros, pero pocas veces por él mismo; el sujeto de lo cotidiano, que inmerso en la vida se olvida de sí mismo y de lo que le es más propio, es el sujeto perfecto para la industria cultural capitalista.

No obstante, esta misma cultura de masas juega también con la apariencia de la individualidad, libertad, autonomía y poder, pues hace creer al sujeto que él es el dueño de su vida, que él lo puede todo. Esta sociedad de masas se presenta con el estandarte de la libertad, donde la expresión, el consumo y el éxito es posible para todos, únicamente hace falta tener "ganas de hacer las cosas". Ese discurso, con el cual se apoya y legitima la industria cultural, atraviesa las dinámicas y espacios sociales, generando una representación del mundo en el cual el bienestar se asocia —inevitablemente— con el consumo, confirmando de esta manera el círculo de manipulación que refuerza a este sistema.

En dicho contexto —advierten Horkheimer y Adorno—, cualquier huella de originalidad debe ser subsumida por la lógica de la semejanza; incluso, aquello que nace como resistencia ante el sistema dominante termina siendo absorbido y presupuestado, en alguna medida, por la industria cultural.[5] El arte, el cine, la música, los programas de radio y televisión ofrecen una aparente diversidad de contenidos; pero, en realidad, todos sus productos están —sino en su totalidad— parcialmente determinados o prediseñados por la industria. En este sentido, las diferencias son meras ilusiones.

Como resultado encontramos los monopolios culturales que se sirven de la técnica para garantizar un consumidor; aunque, más importante, para crear sentidos o significantes sociales que responden a la lógica dominante. Al respecto, Horkheimer y Adorno señalan que, "reducidos a material estadístico, los consumidores son distribuidos sobre el mapa geográfico de las oficinas de investigación de mercado, que ya no se diferencian prácticamente de la propaganda, en grupos según ingresos, en campos rojos, verdes y azules".[6] La industria cultural gana en la medida en la que afina las técnicas para conocer (crear) a sus consumidores y con ello aumentar su capacidad

[5] *Ibidem,* p. 168.
[6] *Idem.*

predictiva. Cabe mencionar que esto es un fenómeno que se ha perfeccionado en los últimos veinte años; con la llegada del internet, el uso de algoritmos y tecnologías especializadas se ha logrado un conocimiento cada vez más exacto del consumidor o usuario y con ello se abre la posibilidad de modificar comportamientos a gran escala.

Así, la industria cultural fomenta un campo homogéneo y predecible de consumo en donde las diferencias son acuñadas y propagadas artificialmente, pues, en el fondo, el valor del producto cultural poco tiene que ver con su originalidad y significado auténtico; por ejemplo, en el arte, el cine o la música. La medida unitaria del valor consiste en la dosis de *producción conspicua*,[7] de inversión exhibida; esto es, el producto se diferencia de otro en la medida en la que la marca, el productor o el artista garantizan algún prestigio o reconocimiento social.[8] Este fenómeno va más allá de lo que Marx denominó *fetichismo de la mercancía*, pues en estos productos no sólo se invisibiliza la fuerza de trabajo implicada en la mercancía, sino que, además, está cubierta por un velo social o una carga simbólica que le da esa presencia social.

Marx señaló en *Los manuscritos filosóficos* de 1844 que, desde la llegada de la industria moderna y la tecnificación del trabajo, el hombre se encuentra más alienado y enajenado, pues no solamente cambia los productos de su trabajo por un sueldo paupérrimo, sino que la acción misma de trabajar le es ajena; el obrero no encuentra ya ninguna conexión con lo que hace, simplemente ejecuta la orden, el producto de su trabajo no es reconocido por él, pues en realidad, dentro de la producción en masa, no hay forma de diferenciar lo que cada individuo aporta.[9] El hombre alienado no es capaz de reconocerse en nada de lo que hace, el que se somete sin protestar a las dinámicas laborales por el salario que recibe, se trata de un engrane más indiferenciado y remplazable.

---

[7] Martin Jay explica que esta noción es propia de Thorstein Veblen y es considerada como parte esencial de cualquier análisis de la cultura de masas. Para Adorno resulta criticable este planteamiento, pues lo considera superficial al no tomar en cuenta el aspecto dialéctico: "La satisfacción realmente sentida por el hombre", escribió, "no puede separarse del consumo conspicuo. No hay felicidad que no prometa cumplimiento al deseo constituido socialmente, pero tampoco la hay que no prometa también lo otro en el cumplimiento de aquello." En otras palabras, incluso el deseo distorsionado de reconocimiento contenía un elemento crítico en su exigencia; en primer término, de felicidad real; en segundo, en su reconocimiento de que una condición semejante necesariamente incluía un componente social. M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, p. 296.

[8] *Cfr.* M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.*, p. 170.

[9] *Cfr.* Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001, p. 54.

Este esquema alienante responde a la lógica interna de la instrumentalidad, la cual es responsable del modelo de producción y consumo capitalista y de la industria cultural. La racionalidad que se guía por criterios de utilidad y eficiencia tiene presente la técnica; pero no como herramienta al servicio de la creación en el sentido de *poiesis*, sino como mera reproductibilidad. En este sentido, aunque podamos reconocer los beneficios que la técnica trae a la producción, por ejemplo, cinematográfica o musical con el uso de cámaras complejas, sintetizadores e instrumentos más versátiles y sofisticados, éstos no tienen ningún sentido —y no aportan nada nuevo— si lo que los motiva es la lógica de la reproducción.

Para Adorno, lo que marca esta reproductibilidad es la ausencia de diversidad y originalidad, la absolutización de la imitación.[10] Adorno coloca mucho énfasis en la consideración del arte en el marco de la industria cultural y señala que la originalidad de una obra radica en su complejidad e incluso dificultad, no sólo al crearla, sino también al interpretarla. Al respecto, una obra de arte genuina no es aquella que exhibe la perfección de un estilo o corriente determinada, sino la que no se agota en su primer aparecer. La obra genuina resguarda la posibilidad de ser reinterpretada, releída y resignificada; de allí que uno pueda enfrentarse más de una vez a la misma obra y que ésta diga cosas distintas en cada ocasión, pues su contenido no queda agotado en la representación, ella siempre queda abierta.

Por otro lado, la obra de arte debe oponer resistencia al estado de cosas ya establecido, y esto no se logra en su carácter armónico, belleza desinteresada o correspondencia con las corrientes artísticas de ciertas élites, sino en los rasgos en los que aparece la discrepancia, la ruptura con la lógica establecida. Dichas cualidades las encontraba Adorno no en el arte burgués, sino en creadores muy específicos; por ejemplo, en la música de Arnold Schönberg, la pintura de Picasso o la escritura de Goethe.

El gran problema de la industria cultural no es solamente el cómo se reproduce, sino la carencia de orientación liberadora y el hecho de que las experiencias que genera son cada vez más pobres y limitadas; pues, por principio, sus productos no buscan despertar la imaginación, la creatividad o la significación propia, más bien, persiguen un efecto narcótico. Los productos de la industria cultural tienden a la satisfacción simple —por ejemplo, en el ámbito del entretenimiento, donde predominan los contenidos básicos que generan respuestas automáticas y predecibles—. Los escenarios donde se produce la comedia contemporánea son réplica de la dura realidad en donde se hace del sufrimiento y la precariedad algo entretenido, un chiste o anécdota que pasa a ser normalizada.

[10] *Cfr.* M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.,* p. 175.

Horkheimer y Adorno señalan que el entretenimiento y la diversión generan un gran consumo por parte de los obreros, empleados y pequeños burgueses, pues "la producción capitalista los encadena de tal modo en cuerpo y alma que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece" y añaden, "las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza."[11] En otros términos, puede decirse que la cultura ofrece pequeñas compensaciones por todo aquello a lo cual somete, y se preserva en la medida en la que responde a los deseos por ella misma evocados o, en otras palabras, el empleado pone ocho horas de trabajo para garantizar el consumo de productos o satisfactores socialmente establecidos con la ilusión de cierta plenitud.[12] Así, la industria cultural exhibe su producto más acabado, que es el sujeto que se aprecia a sí mismo como consumidor y producto de la industria, y esto no lo inmuta.

Pero este sentido que vincula al sujeto con el consumo es, al mismo tiempo, producto de la negación de otras formas y experiencias liberadoras, dejando para las masas un entretenimiento básico e ilusorio que disimula las patentes desigualdades e injusticias. De manera que, entre más repetitivo, elemental y divertido es el contenido, mayor alcance tiene y el espectador no necesita ante esto ningún pensamiento propio o esfuerzo intelectual, pues el esfuerzo lo ha puesto ya en la jornada laboral o en las horas de oficina, por lo que le corresponde una especie de "compensación-desconexión" o ventana de escape de la cotidianidad. Adorno y Horkheimer tienen una visión un tanto negativa de la diversión en el contexto de la cultura de masas, ya que ven en ella una forma de evasión y enmascaramiento de la realidad, señalan que: "divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra. La impotencia está en su base. Es, en verdad, huida […] del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún."[13] El resultado de esto es la indiferencia, el desencanto colectivo y la resignación, bajo la máscara de una pasajera alegría.

[11] *Ibidem*, p. 178.

[12] Para Adorno y Horkheimer, al subordinar todas las ramas de la producción espiritual de la misma forma al único objetivo de cerrar los sentidos de los hombres, desde la salida de la fábrica por la tarde hasta la llegada, a la mañana siguiente, al reloj de control, con los sellos del proceso de trabajo que ellos mismos deben alimentar a lo largo de todo el día, esa subsunción realiza sarcásticamente el concepto de cultura unitaria, que los filósofos de la personalidad opusieron a la masificación. La cultura unitaria, o lo que más adelante con Herbert Marcuse puede entenderse como *unidimensionalidad,* obstruye todo cambio social asimilando las fuerzas sociales contrarias y administrando las necesidades de los individuos. *Ibidem*, p. 176.

[13] *Ibidem*, p. 189.

Martin Jay señala que las tendencias culturales unifican las contradicciones al nivel de la conciencia popular y en esta unificación deviene una negación de las tensiones sociales existentes. En el fondo lo que se juega es una forma de representar la realidad mediada por los productos de la cultura; de modo que, al no haber reconocimiento de las contradicciones, de las relaciones de dominación ni de la injusticia, tampoco hay cambio. Si la cultura oferta una realidad en la que todos pueden encontrar satisfacciones inmediatas, aunque fugaces, se genera la idea de estar en un sistema social que funciona y a lo sumo es susceptible de mejoras. Por ello, puede afirmarse que la industria cultural busca impregnar los diversos espacios en los que el hombre pudiera gozar de experiencias liberadoras y creativas, dando como resultado una atrofia de la imaginación, espontaneidad y del pensar mismo.

La relación que se mantiene con la cultura de masas está marcada por la aceptación y el sometimiento, y esto no es nuevo, ya desde tiempos remotos el hombre está sometido a las normas de la vida social y a los diversos paradigmas culturales. No obstante, lo que marca una diferencia enorme es que antes se tenía presente que había sometimiento y la oposición era más explícita. En la época posmoderna ya no es así, pues ésta es la época de la ilusión redoblada, donde el individuo se cree libre, cada uno se cree omnipotente, cada uno puede llegar a ser feliz "con tal de que se entregue sin reservas y de que renuncie a *su* pretensión de felicidad. En la debilidad de cada uno reconoce la sociedad su propia fortaleza y le cede una parte de ella."[14]

En la industria cultural el sujeto se vuelve escurridizo, un sobreviviente de su propia ruina, que se adapta a lo que ofrece el sistema, pero en ese proceso de adaptación y aceptación se juega su propio hacer en la realidad. La flexibilidad que da la cultura capitalista ha simplificado demasiado la vida, al grado de ya no reconocer ninguna contradicción o injustica seriamente, y ello implica la aniquilación del individuo, pues ya no hay oposición alguna entre él y el sistema. El individuo es ilusorio, no sólo debido a la estandarización de los modos de producción y consumo, sino también a que se sostiene la idea de individuo sólo en tanto encaja en la identidad incondicionada de lo universal. Es decir, se trata de una *pseudoindividualidad* que domina por doquier. Porque:

> Constituye la premisa indispensable del control y de la neutralización de lo trágico: sólo gracias a que los individuos no son en efecto tales, sino simples puntos de cruce de las tendencias del universal; es posible reabsorberlos íntegramente en la universalidad. La cultura de masas desvela así el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la época burguesa, y su error consiste solamente en vanagloriarse de esta turbia armonía entre

[14] *Ibidem*, p. 198.

> universal y particular. El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no se ha llegado jamás a una verdadera individuación.[15]

Así, la pseudoindividualidad y la alienación de la subjetividad son el objetivo, el medio, los productos culturales. La cultura configura la subjetividad tanto en el plano consciente, como en el inconsciente; la forma en la que el sujeto comprende el mundo está atravesada por las relaciones sociales y las conformaciones culturales que operan todo el tiempo, por lo que es un hecho que somos producto de la industria cultural; pero esto no es absoluto —o no habría ningún atisbo de liberación en ningún momento—, porque también el sujeto se apropia de esa cultura, participa, interpreta, transita y, en cierta medida, esa acción tensa e innegable entre subjetividad y cultura permite la transformación de algunos espacios por mínimos que sean.

La industria cultural en la era digital

Según se ha expuesto, la industria cultural no tiene como único objetivo generar tendencias de consumo, sino que apunta, primeramente, a la creación de significantes sociales, modelos de vida estandarizados que responden a una lógica determinada y que atraviesan la visión que el sujeto tiene del mundo y de su relación con los otros. La industria cultural se renueva y lo hace a partir del desarrollo tecnológico que la acompaña; en esta medida, no se trata de una simple negación del sujeto, sino, más bien, de cómo ese sujeto se va transformando a partir de las mediaciones tecnológicas que afectan necesariamente las formas de producción y reproducción de la vida.

¿Qué es diferente? El siglo XXI marca una nueva era, la de la informática, la globalización y la virtualidad. Nadie podría negar que el internet abrió un mundo de posibilidades; sin embargo, con ellas también nos ha inundado de responsabilidades y nuevos problemas. Además, el cambio tan drástico que trajo la *web* a los modos de reproducir y representarnos la vida impacta de manera radical la forma en la que se conciben las relaciones con otros y con el entorno, y, por tanto, la forma en la que se configura la subjetividad, dado que ella es también resultado de ese mundo circundante.

Se podría afirmar que las cosas son diferentes y no lo son, pues nuestra sociedad posmoderna y poscapitalista sigue respondiendo a la lógica instrumental ya establecida desde la modernidad; así, aunque los medios hayan cambiado, el fondo sigue siendo el mismo, por lo que ahora no se habla de un capitalismo industrial, sino de un capitalismo de la vigilancia que responde a la nueva economía digital. No se habla del sujeto alienado que solamen-

[15] *Ibidem*, p. 199.

te consume y es receptor de los productos de la cultura, sino de un sujeto que se apropia de los medios masivos de comunicación y es también productor.

Por otro lado, vivimos en la era del analfabetismo funcional, cuya ironía es ser la sociedad de la información, que es, al mismo tiempo, la sociedad de la falsedad o de las *fake news*; se enaltece la interconectividad social como bandera triunfal de una sociedad en la que los vínculos humanos "reales" son cada vez más frágiles y fugaces. Así, la gran ironía que nos aqueja es que las cosas han cambiado, pero no necesariamente para ser más liberadoras.

La cultura digital hace posible el desarrollo de las redes sociales, las cuales aparecen en 2002 (*Friendster y Facebook* son las más antiguas) y dan lugar a espacios virtuales en los que es posible representar todas las actividades humanas. El uso de redes sociales se relaciona con el creciente consumo y oferta de dispositivos móviles, así como con la accesibilidad de más personas a internet, cuestión que no debe ser obviada, pues acceder a estas nuevas tecnologías abre la posibilidad de ingresar de manera inmediata a un espacio digital que se configura a partir de la realidad material.

Los usuarios se apropian de espacios como *Facebook, Instagram, WhatsApp, YouTube* y *TikTok,* haciendo de estas plataformas parte de su vida cotidiana. El problema con esa apropiación de los medios digitales es la ambigüedad de su uso, y con esto se hace referencia a que cada uno cree tener claridad y control sobre ellas. Sea para el ocio, para la actividad política, conectar con otros, enamorarse, proyectarse, diseñarse, venderse o educarse, las redes sociales se han vuelto parte de la cotidianidad; pero cabría preguntarse: ¿qué es realmente lo que se juega cuando se traslada la vida cotidiana a esos espacios? ¿En qué medida estas interacciones digitales rompen, o no, con la lógica de la reproducción y semejanza que caracterizaba a la industria cultural del siglo pasado?

Pueden observarse dos aspectos importantes respecto de este traslado de una vida "material" a una vida "digital". El primero remite a la continuación de la representación. Es decir, del mundo que se vuelve imagen, resultado de la idea de reproductibilidad que atraviesa la época de la técnica, lo cual no solamente es identificado por Adorno y Horkheimer, sino también por Heidegger, quien señala que la edad moderna es la edad de la imagen del mundo, donde la imagen hace pensar en la reproducción del ente dentro de un sistema-mundo, el sistema de la técnica mecanizada que permite la representación del ente como objeto.[16]

[16] *Cfr.* Constante, A. "En la era de la imagen del mundo: las redes sociales digitales", en R. Gibu y A. Xolocotzi (eds.), *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas,* México, Nautilium, 2016, pp. 249-260.

Así, la reproductibilidad que posibilita la tecnología de los últimos dos siglos —tal como señalaron Adorno y Horkheimer— permite configurar una representación del mundo que es, al mismo tiempo, una forma de objetivación de éste, y objetivar es siempre una manera de dominar, unificar y homogeneizar.[17] En este caso, las redes sociales son posibles gracias a la mediación tecnológica que da el acceso a un espacio digital, en el que se despliega un orden de representación, que unifica y homogeneiza la vida misma, un orden al que los sujetos se someten de manera voluntaria.

El segundo aspecto se relaciona con la ilusión de empoderamiento y libertad del usuario, pues las redes sociales difunden el discurso de la libertad de expresión y de elección, democratización de los medios e interconexión; en resumen, *la comunidad conectada y libre*. Pero, ¿qué ocurre realmente detrás de este discurso?, ¿en verdad hay libertad?, ¿realmente hay originalidad y diversidad en lo que se produce y consume? Pues bien, hay que empezar por reconocer que las redes sociales no son espacios gratuitos ni desinteresados, ya que al igual que toda empresa se persigue una ganancia y esto es más que claro cuando se observa que el creador de *Facebook* es uno de los hombres más ricos a nivel mundial y que ha conformado el monopolio de la comunicación digital.

Redes sociales y capitalismo de vigilancia

La catedrática de Harvard, Shoshana Zuboff, señala que las redes sociales se han convertido en un gran panóptico, sistemas que responden al *capitalismo de la vigilancia*, término con el cual Zuboff designa a los mecanismos de los que se sirve la economía digital para tener el mismo efecto que en algún punto tuvo la economía industrial durante la modernidad media. Para ella presenciamos un "nuevo orden económico que reclama para sí la experiencia humana como materia prima gratuita aprovechable para una serie de prácticas comerciales ocultas de extracción, predicción y ventas".[18]

Este capitalismo busca generar mayor ganancia, pero con la diferencia de que la materia prima con la que opera es la información del usuario. El término *vigilancia* apunta a las operaciones que se han diseñado para ser indetectables, sutiles e indescifrables y que utilizan como medio de ejecución (vigilancia) las nuevas tecnologías de la comunicación con el propósito de obtener de los usuarios información. Pero no se trata sólo de recopilar los datos que los usuarios de manera consciente colocan en sus redes sociales o interacciones en internet; la información con la que trabajan estos mecanismos se conoce como *datos residuales* y corresponde a todos los datos *con-*

[17] *Vid. supra,* p. 4.

[18] Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Barcelona, Paidós, 2020, p. 9.

ductuales más predictivos que se obtienen interviniendo sobre el uso mismo de estas nuevas tecnologías. De tal manera que se pueden persuadir y afinar ciertos comportamientos para dirigirlos a resultados rentables, mientras el consumidor sigue utilizando los servicios de la red.[19]

Las redes sociales son espacios que resultan tan atractivos porque, al igual que en la industria cultural del siglo pasado, operan con un fondo conductual, la manipulación. Sin embargo, ésta tiene un carácter más sutil y sofisticado, de manera que el usuario no se siente manipulado; al contrario, se siente cómodo y se entrega voluntariamente a la vigilancia colectiva, ya que, en este nuevo panóptico, todos se vigilan unos a otros, cada uno tiene la posibilidad de husmear en la vida del otro. Este nuevo panóptico digital nos coloca en una posición novedosa frente a las nuevas tecnologías, pues "Las tecnologías que calan más hondo son las que se pierden de vista; su imbricación en la vida diaria es tan íntima que terminan por pasar inadvertidas. [...] Las máquinas que consigan ajustarse al entorno humano en lugar de obligar a las personas a entrar en el mundo de la computación harán que su uso resulte tan agradable como un paseo por el bosque".[20]

Entonces, las redes sociales están diseñadas para generar dependencia, los algoritmos con los que ellas trabajan recuperan la información del usuario con el objeto de identificar gustos, necesidades, interacciones y, con ello, ofrecer siempre una experiencia familiar y reconfortante. Su finalidad es garantizar la permanencia de las personas en las plataformas, pues esa presencia *online* es usada para recabar más información y con ella un saber más detallado del usuario.

Estas nuevas formas digitalizadas de producción son mediadas por mecanismos cada vez más complejos y exhaustivos —como las nuevas inteligencias artificiales—, dando lugar a un saber algorítmico que pasa desapercibido, una nueva forma de poder instrumental sobre la conducta que afecta la forma de vivir y del hacer. Tal como expusieron Adorno y Horkheimer, estas formas de producción de la industria cultural hacen del sujeto un dato, algo predecible que puede ser usado para los fines de otros. Un aspecto preocupante de dicha situación es que no sólo se persiguen fines comerciales, sino que esa manipulación está impactando ya en la toma de decisiones políticas y perspectivas públicas, constituyendo un nuevo reto para las sociedades democráticas y desde luego un problema que debe ser pensado y atendido.

[19] *Cfr. ibidem,* p. 19.
[20] *Ibidem,* p. 286.

El espectáculo de las redes

Como bien señalan Adorno y Horkheimer, el éxito del entretenimiento viene dado por la simpleza de sus contenidos, la cual los hace más atractivos, accesibles y divertidos. Aunque es un hecho que no todo contenido en redes sociales es vacuo, los contenidos que más se consumen, que generan tendencias y *views*, son los que se caracterizan por su simplicidad y nula originalidad. Un buen ejemplo se encuentra en la plataforma de origen chino *TikTok,* cuya operatividad consiste en la creación de videos cortos (1 minuto, aproximadamente) con cualquier temática. Sin embargo, los videos más populares son aquellos en los que las personas bailan una coreografía de moda, gesticulan la voz de alguien más, se diseñan y se muestran ante los otros incluso sin hacer nada, solamente posando o sonriendo con algún producto de moda.

Lo interesante de *TikTok* es que su atractivo y lo que garantiza la permanencia de los usuarios radica en la reproductibilidad de contenido. Un mismo baile puede ser replicado cientos de veces por personas distintas, el mismo chiste contado con un rostro diferente, todo está calculado y, como señala Adorno, es como si se tratase de un armazón en el que se insertan los contenidos. Estos contenidos son administrados por expertos y su escasa variedad se acepta y populariza, mostrando que lo que cambia es el avatar, pero no el contenido y, del otro lado de la pantalla, se encuentran miles de pequeños públicos que observan los contenidos siempre iguales. El espectáculo no tiene fin.[21]

De esta manera, las redes sociales también son espacios en los que se vive un espectáculo continuo donde se juega una visión del mundo que se ha objetivado; tal como señalaba Debord, "El espectáculo no puede ser comprendido como el abuso de un mundo de la visión o como el producto de las técnicas de difusión masiva de imágenes. Se trata, más bien, de una *Weltanschauung* devenida efectiva, materialmente traducida".[22] El espectáculo de las redes sociales evidencia el modo de producción existente, no es un agregado del mundo real —"Es el corazón del irrealismo de la sociedad real", nos dice Debord—. De tal manera que este espectáculo digital constituye el modelo vigente de la vida socialmente dominante; su forma y sus contenidos son idénticamente la justificación total de las condiciones y de los fines del sistema existente.[23]

El espectáculo que se comparte en las redes sociales se diferencia del entretenimiento del siglo xx en tanto que éste busca mostrar al ojo público una imagen de sí mismo, una especie de transparencia de lo que se vive y

[21] *Cfr.* M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.,* p. 199.

[22] Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, s/l, Naufragio, 1967, p. 9.

[23] *Cfr. idem.*

de lo que se es; aunque, paradójicamente, sólo se trata de una proyección, una representación que pretende objetivar a la subjetividad, es decir, el sujeto termina por cosificarse a sí mismo en el afán de ser visto. De tal forma que también aquí se juega la idea de pseudoindividualidad y la ilusión de autenticidad y libertad; pues detrás de cada video, fotografía y publicación que es compartida, se tiene la sensación de que se comparte algo único; hay una idea de diseñarse a sí mismo y al entorno de manera propia, cuando realmente lo que se hace es responder a las condiciones y fines del sistema vigente.

Los teóricos de la escuela de Francfort apuntaron que en el marco de la industria cultural, "las reacciones más íntimas de los hombres están tan perfectamente reificadas a sus propios ojos que la idea de lo que les es específico y peculiar sobrevive sólo en la forma más abstracta: *personalidad* no significa para ellos, en la práctica, más que dientes blancos y libertad frente al sudor y las emociones".[24] Estar reificado frente a los propios ojos; es decir, cosificado y atravesado por la lógica del consumo y asumirlo, constituye la forma en la que vivimos todavía la industria cultural, donde una bella sonrisa, un filtro, una imagen, un baile, que se adecue a los estándares establecidos por la cultura, le permite al sujeto afirmarse por medio de una peculiar asimilación entre el consumidor y la mercancía.

Finalmente, algo importante que se juega en las redes sociales es la creación y diseño de espacios que dan ciertas satisfacciones; tal es el caso de la forma en la que los sujetos proyectan y representan sus deseos de reconocimiento. Este tema es digno de una reflexión más amplia; sin embargo, cabe destacar que los espacios sociales digitales juegan con las necesidades más íntimas de los sujetos, entre ellas, la necesidad de socialización y de reconocimiento de los otros, pues estos espacios generan mecanismos que hacen medible la aprobación social por medio de *likes* o reacciones que son altamente significativas para quienes comparten contenidos en estos espacios y que, además, encuentran en ellos la posibilidad de monetizar su persona, tal como sucede en el caso de los *bloggers* o *influencers.* Sin embargo, cabe cuestionarse la naturaleza de ese reconocimiento y de esa supuesta construcción de sí mismo.

Reflexiones finales

A modo de cierre, pueden confirmarse los siguientes puntos.

1) la industria cultural del siglo XXI es más sofisticada, aunque, no por ello, más liberadora o enriquecedora; pero, en efecto, puede hablarse de un cambio tecnológico muy significativo y de beneficios evidentes. En la simplificación de tareas, éstas han sido utilizadas también para reforzar los meca-

[24] *Cfr.* M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.,* p. 212.

nismos de dominación, por ejemplo, los dispositivos de vigilancia, con los cuales ésta ya no se efectúa desde afuera y desde un poder visible, sino que ahora cada persona voluntariamente se vigila, y vigila a otros como parte de su cotidianidad.

2) Las nuevas formas de socialización virtual deben repensarse con una mirada crítica, pues es fácil perderse en los beneficios aparentes de su uso. Si bien es cierto que estos espacios han posibilitado el encuentro de comunidades que comparten luchas sociales, denuncian injusticias y, hasta cierto punto, crean un contrapeso o resistencia, el hecho es que esos movimientos terminan redirigidos por la lógica dominante, desvanecidos o censurados con gran facilidad, tal como ocurrió con la documentación en redes sociales de las recientes movilizaciones en Colombia, la cual fue censurada por la propia plataforma de *Instagram.*

3) Los conceptos y tesis presentadas en *Industria Cultural* son sumamente pertinentes para ampliar la comprensión de fenómenos culturales actuales, tales como el diseño de sí y la necesidad de estar en la mirada del otro como objeto de su deseo; la transformación de la política en espectáculo digital; la polarización social mediante las redes sociales, la vigilancia y manipulación digital que señala Zuboff y que, sin duda, constituye uno de los retos presentes para los teóricos de lo social y de las humanidades. Sin embargo, estos conceptos deben ser reinterpretados a la luz del momento presente, en el cual, el avance técnico parece superar por mucho nuestra capacidad para orientarlo a fines más propios y liberadores.

HUMANIDAD Y FIN DE CICLO: LA ESPERANZA COMO CRITERIO HERMENÉUTICO DE LA EXISTENCIA HUMANA EN LA OBRA DE GIAMBATTISTA VICO

Alejandro Antonio Gutiérrez Robles *

Resumen Humanidad y hermenéutica se llevan de la mano; el derrotero de una siempre ha abierto camino al paso de la otra y viceversa. Sólo que mientras en la tradición hermenéutica alemana ésta es la elocuencia de la humanidad, de ese común modo de ser humanos que abre diferentes flancos de interpretación de acuerdo con las disciplinas científicas o procesos culturales que la invoquen; en la tradición hermenéutica italiana la humanidad es la elocuencia de ese potencial incontenible que es la palabra en la constitución de lo existente, incluido lo humano que, de esta manera, deviene lo posible o, dicho de otro modo, la esperanza. Todo parece indicar que ha llegado el momento propicio para que Occidente se libere al fin de los vínculos que le unen a la hermenéutica de la formación aún vigente y explore las oportunidades que la hermenéutica de la creación hace accesibles. Ésta es la coyuntura y ésta su viabilidad; la crisis cultural acicateada por la pandemia de la COVID 19 nos lo deja muy claro: o respondemos creativos y responsables aquí y ahora, o nos atamos al *corsi* y *ricorsi* de la historia renunciando a la tímida y vigorosa luz de la esperanza.

Abstract Humanity and hermeneutics have always been two linked concepts, the course of one always opens the path of the other one, and vice versa. In the German hermeneutic tradition, this is humanity's trigger. Therefore, human beings can open different types of interpretations, according to the scientific point of view or even the cultural processes

* Investigador independiente, México.

involved. The Italian hermeneutics tradition marks that humanity is the trigger of this powerful potential which is the word describing reality. Hence, humanity can become possible, and in other words, hope becomes possible. Everything points at the fact that the West finally can free itself from its link with actual hermeneutics and must explore the opportunities that creational hermeneutic makes available. This is the driving force and its viability, the actual crisis; catalyzed by the COVID-19 pandemics. It leaves everything clear: We must act creatively and responsibly here and now or we must stick to the *corsi* and *ricorsi* of history, giving up to the shy and powerful light of hope.

Palabras clave
humanidad, hermenéutica, formación, creación, historia, lengua, lenguaje, esperanza

Keywords
humanity, hermeneutics, formation, creation, history, language, hope

Hay momentos tan graves en la vida que, luego de tomarnos por sorpresa, nos despojan de nuestras apariencias dejándonos desnudos frente al alma sin más alternativa. Son momentos que pueden malograr el pasado y cerrar el futuro de un golpe contundente; momentos que resultan tan aciagos que ni siquiera cabe la pretensión de ser indiferentes. Duros momentos ésos, en los que el alma aterida o lo abandona todo o levanta la frente; ciertamente son pocos pero decisivos. Su chasquido letal dura sólo un instante que se proyecta eterno sobre quienes se topan con los heraldos negros que anuncian la muerte.

Hay momentos tan graves en la vida que sin ningún remedio evocan al espanto; son momentos que espesan la saliva, adelgazan la voz, esfuman el encanto. Momentos en que los agoreros de toda condición, talla y ralea multiplican discursos, vaticinan tragedias, mueven a llanto. Son momentos que nublan la mirada, la voz, la decisión, el paso; son momentos sublimes que crujen en el vientre, al igual que el de una madre en trabajo de parto; momentos en los que se revela todo cuanto es posible, abriéndonos las puertas para el cambio; momentos de una fecundidad inconcebible; momentos elocuentes que insisten en poder vulnerar lo invulnerable; en poder alcanzar lo inalcanzable; en que un mundo mejor es accesible con sólo dar razón de la esperanza, (*cfr. 1Pe* 3, 15). Son momentos, en fin, de tal nobleza que lo disponen todo para reconciliarnos; momentos de sensibilidad y gallardía, como estos que juntos estamos afrontando.

Para nuestro pesar, tenemos que decir que esto no es de hoy, esto es cuento viejo. Por pura honestidad hay que reconocer que esta crisis se enmarca en otra crisis que no vimos pasar y ha hecho aún más daño. Hace ya muchos años que un fantasma recorre el mundo entero; es el fantasma de la eficacia, amiga inseparable de eficiencia y madre putativa de efectismo; sin distinguir razones, impone el ritmo, pondera exactamente el costo-beneficio; define protocolos; proyecta la inversión; explota los recursos; capacita individuos. Su esencia omnímoda penetra e interviene lo mismo en el sector empresarial que en el de la salud, la educación, la gestión ciudadana o el íntimo reducto del sí mismo.

Paradójicamente, la sociedad actual —señera entre las que haya— refrenda con solaz el nada honroso título de *sociedad de la desesperanza*; desempleo, migración, calentamiento global, crimen organizado, síndrome de soledad y un tan largo como paciente etcétera respalda el nombramiento.

La crisis sanitaria por COVID-19 que ahora nos embarga es meramente síntoma y de ninguna manera podría ser la causa de este cuadro social apenas bosquejado. Recordemos con Giambattista Vico, que todo empieza antes; que nada es lo que parece en un momento dado; que todo es recreación y acaso proyecta proceso, circunstancia, conjunción del complejo social que de esta manera acota nuestro paso. Así es que el virus en cuestión, devenido pandemia, sólo es detonador de falla estructural que habrá que señalar por nuestro bienestar y quienes vengan luego.

Humanidad y hermenéutica son elementos correlativos de singular relevancia para los últimos siglos de historia en Occidente, pues en tanto la primera es el telón de fondo de nuestro modelo cultural, la segunda lo ha hecho posible. La hermenéutica ha sido la mediación gracias a la cual los diferentes planos e instituciones socioculturales se han desarrollado de acuerdo con el ideal de humanidad. La capacidad de convocatoria y de organización de la humanidad como idea motora se ha realizado a través de la hermenéutica como racionalidad *ad hoc* a un proyecto universal tanto cuantitativa, como cualitativamente.

En las páginas que siguen exploraremos las relaciones existentes entre ambas nociones en el marco de la filosofía hermenéutica y de cara a la coyuntura actual de los diferentes pueblos del planeta. Para ello empezaremos por una caracterización por separado de cada uno de estos conceptos.

Por principio hemos de destacar que la modernidad ha sido el escenario de la sutil y progresiva germinación, desarrollo y encumbramiento de un modelo cultural; el de Occidente, que gira todo él en torno al concepto de humanidad como ideal que promueve la racionalidad, la libertad, la belleza y la justicia como garantes de estabilidad, prosperidad y dignidad independientemente de la raza, ubicación geográfica, la historia o la religión de los pueblos. En nombre de la idea de humanidad tuvo lugar la seculari-

zación de las ciencias, y también en su nombre se promovieron las libertades religiosa y política. La actual lucha por consagrar los derechos humanos y la democracia es la versión novísima de viejas preocupaciones humanistas que, al paso de los siglos, han cristalizado bajo formas cada vez más universales. Se puede entonces decir que la idea de humanidad es la clave de lectura del devenir histórico de los últimos siglos y la piedra de toque de las actuales instituciones sociales de Occidente.

Y si bien se pueden encontrar antecedentes de la idea de humanidad tanto en la *paideia* griega, como en la noción de cultura del mundo latino, es hasta mediados del siglo xv y principios del xvi que, como resultado de la efervescencia creadora del Renacimiento, tuvo lugar la pretensión de comprehender a la totalidad de los seres humanos bajo un mismo concepto como principio y fin de un proyecto cultural, ya no más centrado en la divinidad o en la natura, sino en la realidad humana con sus diversas implicaciones cívicas, políticas, éticas, estéticas, científicas, religiosas y demás. Dicho concepto condensa una serie de ideas resultantes de largos procesos: ideas como la de persona, con su carga de espiritualidad, racionalidad y libertad; como la de individuo y su confrontación con la Corona o la Iglesia; e ideas como las de identidad y vocación, las cuales se integraron a la de humanidad como principio motor de nuestra era.

Concebida en un contexto de ruptura con la escolástica y de confianza en el conocimiento a partir de la sola razón, la idea de humanidad lleva implícita y tiende a la noción de progreso. Se trata entonces de un solo concepto con dos niveles o dinamismos en su interior: por una parte, se hace reconocimiento de una condición común a todo ser humano, y, por la otra, se ofrece un ideal como punto de llegada para la especie. La humanidad es principio y fin; condición de posibilidad y proyecto al mismo tiempo; modo de ser que aún no se alcanza plenamente y que, por ende, debe cultivarse.

La racionalidad como nota distintiva de la humanidad confiere a esta última la certeza de que el desarrollo del conocimiento traerá consigo mayor virtud y, consecuentemente, una existencia cada vez más plena a la raza humana. Es por ello que ideal de bienestar generalizado contenido en la noción de humanidad no se refiere a un nivel de vida definido cuantitativamente, sino a aspiraciones de calidad de vida definidas analógicamente de acuerdo con criterios de racionalidad, libertad, justicia y belleza que, a la postre, constituyen un marco para la solidaridad entre pueblos e individuos. Esta confianza de la humanidad en el progreso y el espíritu comunitario deriva de la suma de la visión cristiana de la historia y del creciente poder de la ciencia en Occidente, haciendo de tal concepto una versión laica de la promesa cristiana de salvación del hombre. Desde esta perspectiva, no resulta descabellado pensar que el actual proyecto neoliberal del mercado

libre mundial, sea la última derivación de la idea de humanidad como proyecto de desarrollo general para el género humano, ahora bajo los auspicios de la ciencia, la libertad, la productividad y la democracia.

Consagrada por la razón ilustrada, la idea de humanidad proveyó a la modernidad de un objeto de estudio no explorado hasta entonces, y justificó la consolidación de un ámbito de la ciencia dedicado al estudio de la existencia humana. Las ciencias humanas, ubicadas en los intersticios entonces existentes entre las ciencias naturales y las ciencias exactas, hicieron explícitas las implicaciones históricas y lingüísticas de unas y otras, y confirmaron el progreso como rumbo de la idea de humanidad. Así, los siglos XVIII y XIX representan un fecundo periodo para la exploración de la idea de humanidad y con ello la constitución y desarrollo de las llamadas ciencias humanas —que, paradójicamente, han venido a significar el principal factor de disolución y desgaste del ideal mismo de humanidad como paradigma particularmente durante el siglo XX—, cancelaron la posibilidad de acceder a lo humano como sustancia dejando en su lugar la opción de comprender lo humano como construcción relativa a una perspectiva. De esta manera, la sociología, la lingüística, y la psicología, por mencionar algunos ejemplos, dieron cuenta de la existencia humana como construcción grupal, discursiva, estructural.

En este contexto, y como un híbrido teológico-naturalista, la idea de formación ha servido a la de humanidad para sostenerse como el *telos* o propósito irrenunciable de la cultura occidental cuyas instituciones subsisten gracias a tentativas aproximaciones al ideal consagrado. De la misma manera, las ciencias humanas encontraron en la formación el criterio de verdad que las validaba por la incorporación de argumentos adecuados a un paradigma apriorísticamente aceptado que habría que confirmar recogiendo fragmentos discursivos cuya inteligibilidad surgía del paradigma mismo en un círculo virtuoso que impulsó el desarrollo general de este tipo de conocimiento. En ambos casos, la formación funcionó gracias a la recuperación del poder autogenerador del Verbo cristiano y del carácter rectilíneo de la racionalidad moderna impulsada por el principio de causa y efecto. De esta manera, se constituyó la formación como el criterio de interpretación de la humanidad y, consecuentemente, de las ciencias humanas.

A pesar de lo difícil que resulta imaginar siquiera otra noción de ser humano, el concepto de *humanidad* se puede rastrear históricamente, pues tiene sus raíces en el Renacimiento proyectándose hacia la modernidad como horizonte de significado que inaugura el ejercicio de acceso al otro, a partir de un nosotros pretendidamente universal. En nuestros días, diluida en los propios límites de su interpretación, la idea de humanidad se agota en una racionalidad instrumental y en un radical liberalismo que acaban cancelando al nosotros por un inexcusable exceso de sí mismo que deriva, ine-

vitablemente, en uniformidad que niega al otro. Desde luego, el desenlace apenas esbozado en estas líneas es paulatina conjugación de factores que, erosionando las promesas proclamadas por la Ilustración, han erosionado, a la postre, la idea de humanidad.

Siguiendo la intuición weberiana que señala al trabajo como el factor que determina el clima de las sociedades, se puede decir que fue con la revolución industrial que inició el desgaste del proyecto cultural centrado en la humanidad, pues el ritmo de trabajo y de crecimiento económico traído por dicha revolución introdujo en la idea de humanidad un rasgo que le era ajeno y que poco a poco la fue debilitando desde dentro: la competencia como actitud permanente y como factor de movilidad social. Con esta última, la solidaridad quedó, prácticamente, borrada del espectro axiológico del modelo cultural de Occidente. Hasta el ideario de la revolución francesa, tan caro a los ilustrados, se vio diluido ante la contundencia de una transformación cultural centrada en el poder económico.

Con la llegada del capitalismo, la idea de progreso surgida como promesa dentro del ideal de humanidad dejó de referirse a la calidad de vida para centrarse en la cantidad de bienes como sinónimo de lo primero. De esta manera, con la instauración del progreso económico como criterio ético, la humanidad dejó de subsistir como fin en sí misma para convertirse en una pieza más al servicio de la economía: el trabajo, que en la concepción renacentista era un acto creador, se redujo a acto de producción en el que el mismo hombre terminó no sólo desplazado sino aún enajenado tanto del producto en sí, como de un sistema social anónimamente capitalista. Para el siglo XIX, el antropocentrismo humanista, tan sensible al mundo como contexto vital de los pueblos, se había desvanecido en aras de un liberalismo que, paradójicamente, se ofrecía como salvoconducto del primero.

El episodio fatal de la Primera Gran Guerra representó en el siglo XX no sólo la ruptura del ideal solidario de humanidad para todos los pueblos, sino que, más aún, socavó en los hechos la posibilidad real del progreso como meta alcanzable gracias a la ciencia y la tecnología. En el corazón mismo de Occidente la posibilidad de un progreso sostenido por la racionalidad científica quedaba desmentida, desde entonces el ideal de humanidad empezó a sonar como la corteza de un árbol hueco y seco.

Se puede decir que, desprendida de la esencia filológica que originalmente le dio el humanismo, la idea de humanidad pasó, primero, por una etapa de impulso biológico-vitalista, después por otra de carácter sociológico y, finalmente, por una de disolución discursiva en medio de nuestra sociedad procedimental sin referentes que la sostiene bajo un doble discurso que, por una parte, pretende justificar el *statu quo* dirigiéndose a ella como a su horizonte axiológico fundante y que, por la otra, de facto conmina al consumo individualista como condición de posibilidad para acceder al sen-

tido de la existencia. Evidentemente, el proyecto cultural centrado en la humanidad está exhausto y es necesario resignificar lo humano en medio de esta circunstancia.

La coyuntura cultural en la que nos encontramos evoca otros pasajes de la historia de Occidente que ya anticipaban las tendencias presentes. Dentro del mismo humanismo renacentista, una zaga de autores soslayados de la historia oficial de la filosofía exploró la existencia humana destacando su esencial contextualidad y la multivocidad de lo que significa ser humano. Empero, la filosofía de la razón ilustrada consagró y difundió la idea de humanidad como única versión filosófica del renacimiento y neutralizó planteamientos que, al paso del tiempo, han venido recuperando relevancia. A partir de éstos, los aspectos centrales de la idea de humanidad, nos volveremos sobre su relación con la hermenéutica a fin de entresacar los aportes de un autor como Vico a la filosofía hermenéutica contemporánea.

Para llevar a efecto el propósito anunciado en el párrafo anterior, hay que empezar diciendo que la idea de humanidad que la Ilustración retomó del Renacimiento para consagrarla como guía del proyecto cultural de Occidente constituye el presupuesto y propósito de la tradición hermenéutica alemana que, a través del concepto de formación, la posicionó entre los referentes básicos de la ciencia moderna bien fuera como razón de ser de las ciencias naturales y exactas, bien fuera como el criterio central de interpretación de las ciencias del espíritu. Si la humanidad no es sino el modo de ser humano en tanto devenido, la formación se resuelve entonces como el proceso de apropiación de lo humano por el que tiene que pasar el individuo a fin de integrarse a la humanidad.[1] Es por ello que la idea de humanidad que opera hasta nuestros días es una idea formativo-pragmática por la cual los diferentes procesos culturales en los que se desarrolla el ser humano se articulan en torno a una fuente única de significado.

En visión retrospectiva, conviene señalar que la relación entre la hermenéutica alemana y el humanismo italiano se remonta a la consumación del siglo XV cuando, en la Teología del Verbo[2] y en una serie de conceptos

---

[1] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1992, p. 40.

[2] La moderna filosofía del lenguaje no es, al menos en parte, sino la traducción del interés que el misticismo alemán ya había desarrollado por la cristiana teología del verbo, ya que de Eckhart a Nicolás de Cusa se cultivó un auténtico semillero de problemas teológicos que, más tarde, alimentarían planteamientos de la actual filosofía hermenéutica: desde el pasaje del Génesis que atribuye la creación del mundo al poder de la palabra de Dios, hasta el Evangelio de San Juan que identifica con Dios a la Palabra y el Logos, pasando por el derecho concedido a Adán de nombrar a las criaturas, por el castigo impuesto a la pretensión de la Torre de Babel, la encarnación del Verbo en Jesucristo y la infusión de lenguas en la fiesta de Pentecostés. Encontramos una serie de estimulantes ideas en torno al poder creador y fundante de la palabra que habrían de consolidarse con el desarrollo de la teología protestante y

de orientación vitalista trascendental, coincidieron místicos alemanes y humanistas ante el recelo canónico que provocaban obras como las de Eckhart y Nicolás de Cusa.[3] Esto mientras el misticismo alemán encontraba en el humanismo un salvoconducto para renovarse sin exponerse a la censura, el humanismo italiano encontraba en el misticismo alemán vigorosos elementos para consolidar su concepto de lengua. Así, la tradición hermenéutica alemana que, gracias a las iglesias reformadas, impulsó la hermenéutica como una modalidad de conocimiento en vez de cultivarla como mera interpretación reconstructiva del sentido de los textos, enriqueció la noción clásica de la lengua trascendiendo su carácter instrumental al servicio del *logos* (razón) para retomar de los humanistas italianos la vinculación con que la referían al verbo (palabra) como constitutivo de lo existente.[4] Es así como en el contexto hermenéutico alemán, la experiencia de humanidad se constituyó en criterio de verdad a ser explorado lingüísticamente dando lugar a la teoría de la comprensión como la ciencia subyacente a las llamadas ciencias del espíritu.

Así por ejemplo, en Gadamer la comprensión como acontecimiento de sentido,[5] como modo de ser que se realiza en el encuentro y que implica un contexto[6] supone, necesariamente, la generalidad concreta de lo social que se traduce en tradición como criterio de acción y vida;[7] como universo simbólico en el que los datos particulares de la experiencia de lo humano devienen comunicables y cognoscibles. De esta manera, la comprensión deviene participación de la tradición y su realización implica un proceso de apropiación de cuánto, aparentemente extraño, representa la oportunidad de asumirse en las costumbres, en el lenguaje, en el Estado, en todo lo que, como generalidad, facilita el sentido de lo particular.[8] De aquí la necesidad de la formación como proceso gracias al cual el individuo asciende desde su ser natural y se integra al mundo humano esencialmente conformado en las costumbres y el lenguaje.[9] La formación no es sino el diálogo permanente por el que el individuo se apropia de la tradición al tiempo en que, comprendiéndola, se comprende.

la posterior filosofía hermenéutica.

[3] Wilhelm Dilthey, *Literatura y fantasia,* México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 67 y *De Leibniz a Goethe,* México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 20-22.

[4] Karl-Otto Apel, *L'idea di lengua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico,* Bologna, Il mulino, 1975, p. 176.

[5] H-Gadamer, *op. cit.,* p. 25.

[6] *Ibidem,* pp. 18-19.

[7] *Ibidem,* p. 50.

[8] *Ibidem,* pp. 40-41.

[9] *Ibidem,* p. 43.

Por otra parte y en paralelo a la filosofía alemana, pero siempre dentro del ámbito de la hermenéutica, el humanismo italiano no sólo profundizó en la interpretación de textos, sino en que la importancia cultural de esta práctica derivó una serie de planteamientos que desembocaron en la moderna filosofía del lenguaje con resonancias significativas para nuestros días. En términos generales, conviene destacar que los trabajos de Dante, Petrarca, Bruni, Salutati, Valla, Pontano, Guarino Veronese, y otros tantos hasta llegar a Vico, convergen en el carácter eminentemente poiético del lenguaje. No cabe duda de que la recuperación hecha por Dante de la lengua madre y la experiencia renacentista de la gestión política en las diferentes lenguas nacionales, en lugar de hacerlo en latín, que hasta entonces era la lengua de los asuntos oficiales, marcó profundamente la idiosincrasia de la cultura italiana.[10]

Por ello, aunque los humanistas italianos ciertamente atienden en sus propuestas a la idea de humanidad, no lo hacen en la perspectiva ya comentada de la tradición hermenéutica alemana. En su caso, lo propio de la humanidad era el proceso por el cual el ser humano se desarrolla en medio de las especificidades de una época y contexto. No se tiende a una noción cerrada de lo humano como paradigma integrador de los procesos culturales pues, con sus matices, estos autores concebían la humanidad como un modo de ser esencialmente abierto al contexto y al otro. De aquí que su proceso de integración sea simplemente la búsqueda del modo más adecuado de ser humano en medio tanto de la cultura, como de la natura. La reciprocidad concebida entre palabra, cosa y contexto abrió entre los humanistas italianos la posibilidad de la fundación alternativa de lo humano a través del lenguaje. De este modo, podría decirse que mientras en la tradición alemana la hermenéutica es la elocuencia de la humanidad —de ese común modo de ser que abre diferentes flancos de interpretación de acuerdo con las disciplinas científicas o procesos culturales que la invoquen—, en la tradición italiana la humanidad es la elocuencia de la hermenéutica, de ese potencial incontenible que es la palabra en la constitución de lo existente incluido lo humano que, deviene lo posible o, dicho de otro modo, la esperanza.

Incursionar por el humanismo como fenómeno que se extendió en toda Europa, permite constatar que la disputa en él desarrollada entre *ars* y *virtus* como alternativas para el cultivo de lo humano, prefiguraba la escisión que más tarde resultará entre tradición hermenéutica alemana y tradición hermenéutica italiana, pues mientras la primera apuntaba hacia el conocimiento filosófico de lo humano a través de la idea de formación, la segunda apuntaba hacia el desarrollo de lo humano a través de la idea

[10] W. Dilthey, *Literatura y fantasía,* p. 64.

de creación. De aquí que una derivara en una teoría de la comprensión, mientras la otra se enfocaba en la exploración de la comprensión como el ámbito en el que se da lo humano, que no es sino un modo de ser lingüístico y colectivo.

Giambattista Vico acrisola todas estas ideas —como un enclave humanista que atraviesa el derrotero filosófico que le sucedió—, corona las líneas de pensamiento que alentaron al renacimiento e inaugura el largo periodo de respuesta al cientificismo moderno anticipando planteamientos que hallarían sistematización en el romanticismo, el historicismo y la filosofía hermenéutica. Frente al racionalismo subjetivista cartesiano de derivación geométrico-matemática, Vico desarrolló una propuesta filosófica derivada de la lógica poética del lenguaje y orientada hacia la intersubjetividad como la condición sustancial del ser humano. Ciertamente, el enfoque que el filósofo napolitano dio a cuestiones relativas a la historia, la individualidad, el Estado, el sentimiento y el lenguaje no es exactamente el que los autores que le sucedieron darían a temas como éstos, pues, naturalmente, tenía como interlocutor un contexto filosófico distinto y, como ya se ha dicho, su destinatario inmediato era el naciente racionalismo promovido por la filosofía de Descartes. Sin embargo, anticipó una crítica medular a la metafísica moderna a través de nociones sustantivas que, en nuestros días, sustentan las ciencias humanas y sociales como alternativa frente a la racionalidad instrumental de las ciencias naturales y su método.

Naturalmente, la originalidad viquiana se incardina en una tradición que, de Cicerón a Lorenzo Valla, le ofreció el marco propicio para innovar radicalizando algunos planteamientos fundamentales del humanismo. De esta manera, cabe destacar cómo, en el campo de la historia, Vico recuperó el trabajo de los historiadores romanos (particularmente el de Tácito) pasando por el perspectivismo de la época de Joaquín de Fiore para introducir la noción misma de historia como factor constitutivo del ser humano. Asimismo, se puede señalar su filiación al reconocimiento humanista de las emociones en el proceso de conocimiento para concluir postulando los "universales fantásticos" como estructuras cognitivas previas a la percepción y su procesamiento. Del mismo modo, en el ámbito de la teoría del estado, nuestro autor se alimentó del amplio trabajo intelectual florentino en torno a la ciudad para confrontar al iusnaturalismo de Grocio revelando el carácter sociocultural del Estado. Finalmente, en el terreno de la filosofía del lenguaje, que es propiamente el foco de atención del presente trabajo, veremos en seguida cómo no sólo recuperó la tradición medieval en torno a la hermenéutica, sino que, en la línea de Dante y Petrarca, aprovechó la teo-

logía del verbo para argumentar a favor del carácter fundante de la palabra: *verum et factum cum verbo convertuntur.*[11]

El interés de Vico por evidenciar la centralidad del lenguaje, en un contexto filosófico que subordinaba el conocimiento de lo humano a las posibilidades del método científico, lo ubica en los orígenes de la filosofía hermenéutica y facilita la ocasión para reconsiderar y complementar algunos conceptos fundamentales de la misma que suelen abordarse desde la perspectiva de la tradición alemana que pasa por Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer.

El punto de partida del proyecto filosófico viquiano contenido en su obra intitulada *La ciencia nueva,* se encuentra en la intuición por la cual el napolitano señala que el conocimiento histórico es la puerta de acceso al conocimiento de lo humano, en cuyo fondo se recurre a la noción renacentista de la acción como criterio interpretativo-constitutivo del ser humano, pues en sus obras se define cada uno y no son sino las obras las que integran el sentido histórico de los pueblos. En consonancia con los renacentistas, Vico encuentra que la acción transforma, significa, humaniza y, en tanto que es interpretación de un contexto, ofrece un margen sociocultural para el encuentro. De aquí que la acción sea tenida como lo propiamente humano y como el punto de articulación de ciencia y artes, pues tanto una como las otras son obra y acción humana.

En otra obra conocida como *De antiquissima italorum sapientia,* Vico sostiene que lo que son la unidad a la aritmética y el punto a la geometría, lo es la acción al conocimiento de lo humano. Por ello, considerando a la acción como elemento fundamental de nuestra existencia, Vico formula su principio ontoepistemológico del *verum est factum* sugiriendo que, como lo hecho es verdadero, entonces puede ser reconstruido por sus causas permitiendo, de esta manera, un conocimiento efectivamente científico del hombre. De esta manera, el napolitano encuentra en las modificaciones de la mente del hombre al origen de la acción. Asimismo, encuentra en la acción al origen de las modificaciones de la mente del hombre.

La sustentación del *verum est factum* como principio ontoepistemológico lo mismo apunta a la resolución del ser como acción, que a la necesaria reconstrucción genética de lo que se conoce como garante de verdad. Por ello cuando Vico da con la historia como puerta de entrada a la naturaleza humana se vuelve sobre el mismo principio para descubrir la esencia del ser humano y conducir a su conocimiento científico.[12]

[11] Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapiential,* Roma, Angelo Signorelli, 1969, p. 91

[12] Isaiah Berlin, *Vico y Herder,* Madrid, Cátedra, 2000, p. 44.

Ciertamente, como ya habíamos dicho, del *verum est factum* se sigue el recurso a la historia como fuente de conocimiento de lo humano; sólo que esta aproximación a lo hecho, esta aproximación a lo vivido como materia prima de la historia no se limita a la exploración de la misma como conjunto de instantes significativos, sino que se adentra en su estudio como sucesión relacionada de formas de concebir y de habitar el mundo.[13] Vico va más allá de la asunción de la historia como proceso y apuesta por el reconocimiento de la historia —como discurso que define lo humano a partir de un plano simbólico integrado por la lengua, la sociedad y la cultura—, donde la historicidad, más allá de la secuencia temporal de los acontecimientos, se entiende como la articulación de sentido en medio de un contexto y de cara a un grupo humano determinado.

En este contexto y teniendo a la acción como unidad de conocimiento de lo humano, la opción de Vico por la historia deriva en la concepción del tiempo como sentido. Así, la historicidad aparece como una dimensión esencial del ser humano que, más que referirse a la temporalidad como sucesión de acontecimientos, se refiere al sentido como condición fundamental de nuestra existencia. El ser humano se descubre como ser de sentido y su devenir histórico aparece como la experiencia por la cual se da la integración del mismo. La riqueza de la acción como unidad de sentido estriba en que en ella se conjugan necesidades, instituciones, valores y una serie de factores que develan la existencia humana como esencialmente social y relativa.

Vale añadir que la recuperación de la acción como unidad de conocimiento de lo humano además de hacer de la historia una experiencia de sentido —por la que cada cual se reconoce a sí mismo a partir de los otros—, postula lo verosímil como criterio de conocimiento científico, pues el hombre al actuar gesta el mundo y con él emerge el sentido como estructura contextual e intersubjetiva sobre la que se funda la realidad propiamente humana y a cuyo conocimiento se accede necesariamente a través de la palabra. De aquí que la historia se resuelva finalmente como discurso, como relato, como secuencia significativa en la que un pueblo o individuo toma forma, se expresa y se encuentra.

Palabra e historicidad van íntimamente unidas, pues a través de la palabra el ser humano adquiere forma y satisface su necesidad de sentido; gracias a la palabra la persona se hace y se recrea en lo que dice y se dice. La historia es sentido, es discurso multiforme y polisémico en el que lo humano define su existencia y la recrea. Podría inferirse que la historia es la ciencia que estudia la realización del ser humano en sus concreciones y diferenciaciones individuales y colectivas. Asimismo, es la ciencia en la que el sujeto

[13] *Ibidem,* p. 71.

y el objeto de conocimiento se identifican en un círculo virtuoso que se retroalimenta a través de las mediaciones simbólicas que hay entre uno y otro.

El referido trabajo de recuperación y profundización histórica que se da a lo largo de *La ciencia nueva* opera a partir de la certeza de que el presente recoge tanto los factores —gracias a los cuales es posible entender el pasado— como aquéllos por los cuales ha de tener lugar el futuro; y el elemento que sirve de gozne entre una y otra perspectiva es la comprensión como modalidad de conocimiento de lo humano. Hay que subrayar que el ámbito de lo humano, a diferencia del ámbito natural o de las cosas, requiere de algo más que de evidencias procesadas inductivamente para su axiomatización y conocimiento. Lo humano, por ser esencialmente poético, requiere de símbolos que faciliten su inteligibilidad y de un modelo de racionalidad que permita recuperar la experiencia y la forma en que se traduce o expresa a través de sus mediaciones simbólicas. De ahí que Vico acuda a la comprensión para darse a la tarea de fundar la historia como ciencia.

Por eso que, aunque Vico no desarrolló explícitamente una teoría de la comprensión, Karl-Otto Apel considera que fue el napolitano quien, con la tesis del “universal fantástico”, inauguró la reflexión filosófica en torno al fenómeno de la comprensión como fenómeno esencialmente comunicativo y socializante llevado a cabo gracias al tejido hermenéutico, lo que constituye la relación intrínseca, permanente y abierta del hombre con su entorno,[14] pues los “universales fantásticos” aparecen como los elementos emotivos que vinculan al ser humano con el medio constituyendo un horizonte de significado previo a los procesos de abstracción propios del razonamiento científico moderno. Esto da lugar al *sensus communis* como el conjunto de elementos tradicionales, míticos y culturales que, a nivel prerreflexivo, posibilitan cualquier juicio acerca de la realidad social e histórica.[15] Entonces, se puede entender que de los textos viquianos se desprenda la comprensión como la interpretación de los hechos o experiencias de otros que, a partir de la propia experiencia, permite integrar el conocimiento de lo humano.

Por consiguiente, ya en el *De antiquissima* Vico sostenía que es la fantasía, como función intermedia entre la percepción y el pensamiento, quien posibilita que los datos sensibles sean procesados para que se dé la comprensión entre las personas.[16] Por su parte, en la exposición de principios de *La ciencia nueva* el autor radicaliza su posición sugiriendo que lo primero en presentarse dentro del proceso de conocimiento es una percepción preliminar de lo conocido que es remitida a la propia experiencia a fin de ser ratificada o rectificada para proceder entonces a la afirmación de una percepción

[14] K. Apel, *op. cit.,* p. 73.
[15] G. Vico, *La scienza nuova,* Torino, Rizzoli, 1998, p. 326.
[16] G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia,* p. 67.

definitiva. Ello será, después, objeto de juicio y raciocinio, pues antes de la configuración eidética de los datos disponibles debe haber una referencia a la propia experiencia como condición de posibilidad de la percepción misma.[17] Es así como la comprensión queda ligada a la fantasía como el proceso por el cual, gracias a los "universales fantásticos" y al *sensus communis*, una persona puede participar de las experiencias de otros por la ponderación proporcional de los sentimientos, valores, costumbres e instituciones en que tienen lugar.

Como podrá apreciarse, la comprensión es concebida como un proceso por el cual se capta la realidad humana pasando de lo particular a lo particular en medio de un contexto sociocultural que, como un todo, permite la interpretación de una multiplicidad de datos posibles que convalidan y diversifican de manera simultánea tanto al todo como a las partes mismas.

Así, de la relatividad fundamental que se da entre el todo y las partes, del carácter esencialmente simbólico de la misma, y de la convicción viquiana de que la experiencia se integra a través de la palabra y a partir de lo vivido en medio de un contexto,[18] se deriva el carácter lingüístico de la comprensión que, consecuentemente, no puede sino tener una lógica analógica y discursiva por la cual resulta accesible el mundo social con su gama de perspectivas directamente proporcional a cuantos participan en un evento dado. De esta manera, se respeta y convalida a un mismo tiempo a lo verosímil como objeto específico de todo acto comprensivo, pues en la integración de lo verosímil la libertad humana contextualizada es el factor determinante y por ello no es compatible con la pretendida lógica univocista de la ciencia moderna.

La comprensión como modo de conocimiento propio de la historia se ubica entre lo inductivo y lo deductivo; entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, toda vez que, si bien se parte de los hechos, es conocimiento por causas. Es decir, parte de los hechos, pero sin limitarse a lo inductivo, y deriva en explicaciones generales, pero sin derivar en lo prescriptivo.[19] La comprensión permite entender la complejidad de una realidad que al hacerse se conoce, y que cuando se conoce se crea. Esta realidad en dinámica permanente que es la humana, no puede sujetarse a procedimientos deductivos y requiere de procesos analógicos de carácter racional-emotivo para entenderse.

Evidentemente, este proceso analógico propio del conocimiento histórico se refiere siempre a alguien. Es un proceso personal que empieza por el conocimiento de sí mismo y deriva en el conocimiento de los otros. Es una forma de conocimiento que apunta a lo social y que se construye fun-

[17] G. Vico, *La scienza nuova,* p. 174.

[18] *Ibidem,* p. 453.

[19] I. Berlin, *op. cit.,* pp. 56-57.

damentalmente de manera colectiva, ya que no podemos comprendernos a nosotros mismos si no es a partir de la comprensión de los otros, y no podemos comprender a los otros si no es a partir de la comprensión de nosotros mismos.[20] La postulación viquiana de la comprensión como modo de conocimiento de la historia devela la dimensión social de la naturaleza propia de lo humano y descubre al conocimiento como construcción social.

Heredero de la tradición lingüística del humanismo italiano, Vico radicaliza el primado de la tópica en la construcción del pensamiento e inaugura el recurso de la metáfora como modelo de racionalidad propio de la comprensión. Con su consideración del carácter poético del lenguaje y gracias a su noción de "universales fantásticos", el napolitano sostiene el carácter fundante de la palabra y su esencial translatividad, pues toda palabra se da en un contexto y, como tal, es finita, es relativa y permite la translación de significados, según se necesita. Por ello la comprensión es la puerta de acceso a la realidad de la historia que se compone, como ya se ha dicho, no de verdades, sino de lo verosímil.

Así, sin desarrollar de manera explícita una teoría de la comprensión e interesado por integrar un conocimiento científico de lo humano, el autor de *La ciencia nueva* recurre a aquélla para explorar la historia en busca de una naturaleza común de las naciones y encuentra en ella lo propiamente específico de nuestra existencia. Al explorar la historia buscando comprenderla, Vico se topa con la centralidad de la palabra en todo este proceso, pues solamente lo dicho hace historia.

El tema del lenguaje es uno de los más presentes en la obra del partenopeo que, aunque inserto en una tradición que va de Dante a los autores humanistas y del barroco,[21] destaca por las relaciones que establece entre el lenguaje, la historia y la misma existencia humana. Se puede decir que Vico se mantuvo sensible a la preocupación medieval por la problemática que representa la interpretación de textos, y recuperó la doctrina del Verbo que, de Eckhart a Nicolás de Cusa, promovió la idea de que la palabra es carne y espíritu, materia y forma, *pathos* y logos, voz y concepto al mismo tiempo. Enfatizó, también, la importancia de la tópica y la retórica como momentos de invención por encima de la crítica como momento del juicio e intentó habilitar un modelo de racionalidad que, rompiendo con el mecanicismo matemático de la ciencia moderna, abriera posibilidades de realización humana incluso a contrapelo de las tendencias predominantes en el contexto.

Convencido de que la experiencia es sentido y el sentido es verbo, Vico exploró las implicaciones hermenéuticas del lenguaje en la historia y no sólo encontró que el acontecimiento se integra en la palabra, sino que ade-

[20] *Ibidem,* pp. 56 y 68.
[21] K. Apel, *op. cit.,* p. 62.

más descubrió que por la palabra la experiencia individual deviene comunicable y, por ende, pública. El peso del lenguaje como vínculo social hace de la experiencia una construcción colectiva que la palabra recoge promoviendo, conservando y reproduciendo la pluralidad de enfoques, de sentidos, de intenciones y expectativas con que interactúan los diferentes actores sociales en un contexto determinado. En lo fundamental, Vico se anticipó a la idea contemporánea del carácter social de la identidad tanto en su vertiente individual como colectiva, y en su obra la historia superó el nivel de sucesión temporal para convertirse en proceso de integración de sentido con una serie de implicaciones que, siglos más tarde, el historicismo alemán, el psicoanálisis y la filosofía de la cultura habrían de explorar.

Vico sugiere una conexión íntima entre lengua, mente y sociedad que permite el conocimiento de una a través de las otras y viceversa. La inteligibilidad propia de una lengua se refleja de manera analógica en la inteligibilidad propia de la composición simbólica de la cultura en que se la usa. Asimismo, se encuentra en la inteligibilidad propia de la mente que con ella piensa y que a través de una y otra se manifiesta.[22] El surgimiento simultáneo de las cosas, los hechos y las palabras promulgado por Vico, condujo al partenopeo a eludir una fundamentación ontológica del lenguaje para optar, inversamente, por una concepción de lo existente a partir del lenguaje. Tal y como sostenían Bruni y Salutati, una fundamentación categorial del lenguaje excluiría el carácter esencialmente mutable e histórico de cuanto existe y dejaría de lado la multivocidad de las palabras. Por eso, Vico destaca el carácter poético y fundante del lenguaje y sugiere que, en cuanto que es sentido, la palabra es destino.

Es así como el filósofo napolitano apunta hacia una doble dimensión del lenguaje. Por una parte, se compone con la importancia ontogenética del mismo, en cuanto participa en la constitución del mundo, y destaca los aspectos del ser de las cosas necesarios para una cosmovisión determinada. Por otra, se complementa con su valor filogenético, por cuanto el lenguaje es el medio social por excelencia en el que se generan, preservan, modifican y transmiten el resto de las instituciones sociales.

En consonancia con los humanistas italianos, Vico retoma la idea de la palabra como simbolización primera y, reconociendo que la palabra precede, concede y sucede a la existencia individual que por la palabra se encuentra a sí misma y se encuentra con los otros, considera al lenguaje el paradigma cultural en el que se fundamenta el espacio común en que vivimos. De aquí que divida los ciclos de la historia de acuerdo con tres tipos de lengua que determinan los usos y costumbres sociales, sus instituciones y la existencia humana misma. Es ahí donde retoma la retórica como el estudio de

[22] 7 I. Berlin, *op. cit.,* p. 89.

las formas de lenguaje o arquetipos lingüísticos, sobre los cuales se desarrolla el lenguaje de la filosofía con sus estrategias argumentativas.[23]

Todavía más, por el reconocimiento viquiano de la importancia del lenguaje en la constitución de la realidad, se colige que el ser es asimismo histórico y se va manifestando, según momentos culturales que demandan peculiaridades ontológicas pertinentes y que manifiestan, precisamente a través del lenguaje, aquellos aspectos del ser sobre los cuales tiene sustento la sociedad. Desde esta perspectiva, el ser desaparece como fundamento del lenguaje y, a decir de Vico, nace junto con las palabras y las cosas manifestándose no como esencia, sino como integración de sentido. Es decir, se manifiesta como historia, como acontecimiento en el cual lo humano es correlativo a la realidad dejando, en todo caso, como categoría ontológica axial a la categoría de relación que no es sino coexistencia. La filosofía del lenguaje que, con los humanistas, Vico habría de dejar en ciernes, se centra entonces en el interés por captar la forma en que la palabra devela al ser y por explicar la relación intrínseca entre éste y aquélla.

Se puede decir que gracias a su exploración histórica, Vico encuentra que el acceso al conocimiento de lo humano se da por la comprensión como proceso esencialmente lingüístico. Postula, a través de los universales fantásticos y de su perspectiva histórica en clave lingüística, que el lenguaje es el universal en el cual se realiza la vinculación ontológica y social de los seres humanos. Esto se logra gracias a una base común a la especie sobre la que, al mismo tiempo, se pueden desarrollar los rasgos distintivos necesarios a los diferentes pueblos, épocas y lugares como realización del ser por la conjugación de los hechos, las palabras y las cosas.

Como puede apreciarse en el contexto de los párrafos precedentes, la historicidad de lo existente es accesible gracias a la relatividad de la palabra que se refiere siempre y solamente a un momento particular de la realidad, motivo por el cual Vico destaca la función metafórica como la función esencial del lenguaje. Se refiere a la verdad como *luce* o luz que ilumina, destaca o descubre por la palabra, al sentido de las cosas como un conjunto de relaciones dadas de manera pertinente en medio de un contexto.[24]

Es de llamar la atención que, formado en los clásicos y en el humanismo italiano, Vico haya continuado la crítica moderna a la metafísica iniciando al mismo tiempo la crítica a la modernidad, pues con su opción por la acción y el lenguaje eliminó las concepciones sustancialistas dando lugar a la idea de la realidad como proceso. Ésta supone la coexistencia y el contexto como condiciones de posibilidad para su realización e inicia así una

[23] G. Vico, Giambattista, *La scienza nuova,* p. 571.

[24] Ernesto Grassi, *Vico y el humanismo,* Barcelona, Antrophos, 1999, pp. 157. 208-209; *El poder de la fantasía,* Barcelona, Antrophos, 2003, pp. 240–241.

filosofía del descentramiento que, en nuestros días, culmina en la tradición hermenéutica.

Las ideas viquianas precedentes tienen como destino al problema filosófico de lo humano, pues su eje gravitacional se encuentra en el propósito de cultivar un ámbito específico del conocimiento que logre recuperar la complejidad de la existencia humana sin sacrificarla a los límites de la demostrabilidad propios del método cartesiano.[25] Aquí nos topamos con la culminación de una de las concepciones más revolucionarias que, en consonancia con los humanistas, Vico haya desarrollado. Se trata de un tema marginal en clásicos y medievales que, además, es abordado a partir de la ruptura de la idea de sustancia e incorporando al lenguaje y la acción de manera decisiva en la concepción del ser humano. Habría que subrayar, una vez más, la opción del napolitano por la recuperación de lo hecho, de lo encarnado o de lo que toma forma y deviene en sentido durante el tiempo como puerta de acceso al conocimiento de lo humano, pues con la postulación del *verum et factum cum verbo convertuntur* de 1710, Vico destaca la necesidad de que algo sea dicho para que haga historia y trastoca el *cogito* solipsista cartesiano en un *dictum* imprescindible para la existencia humana que, desde esta perspectiva, adviene en el lenguaje de manera participada y discursiva. El filósofo partenopeo, en lugar de partir de una sustancia individual de naturaleza racional para explicar al ser humano, reconoce la participación de las cosas, los hechos y las palabras para arribar a la comprensión de la existencia humana como existencia intersubjetiva.

Llama la atención la concepción viquiana del ser humano como integración de una experiencia ineludiblemente sociocultural, esencialmente lingüística, y consecuentemente procesal-discursiva. De acuerdo con el *verum est factum*, la verdad sobre la existencia humana se halla en el encuentro por lo hecho al seno de un contexto a través de la palabra. Conjugando elementos de formación filosófica clásica y medieval, y siguiendo a los humanistas italianos, Vico hace de la existencia humana una experiencia: la experiencia del lenguaje, de la mediación de sentidos, de la realización simbólica con lo otro y los otros que configura, en su origen y destino, a los diferentes tipos de experiencia humana.

La centralidad del lenguaje en la constitución humana concebida por Vico, convierte al *Homo sapiens* en homo poeta, pues es en el acto poiético y no en el deductivo donde tienen su origen la construcción del sí mismo y del mundo. Puesto en términos humanistas, el desarrollo de la existencia humana es más un *ars inveniendi* que un *ars iudicandi*. De aquí la importancia de la fantasía como facultad propicia para descubrir posibilidades, para establecer relaciones, proporcionalidades, semejanzas que, dentro de

25 G. Vico, *Il metodo degli studi del tempo nostro,* Firenze, Vallecchi, 1957, p. 36.

una época, cultura o pueblo, faciliten la realización personal por la vinculación de las necesidades particulares con las de la colectividad y del contexto.

En el marco de estas ideas, la existencia humana se desenvuelve, efectivamente, como una experiencia retórica donde se interpreta una realidad que supone al otro como destinatario y partícipe de la propia existencia que se comunica. La triple implicación postulada por Vico entre palabras, hechos y cosas, remite hacia la intersubjetividad, la coexistencia y la relación, como los principios fundamentales del ser humano. Se puede decir que, tanto por su concepción del lenguaje, como por su concepción de la historia, *La ciencia nueva* es una argumentación a favor del ser humano como ser de sentido que solamente puede realizarse en el encuentro, como símbolo, como metáfora, como integración progresiva, contextual y aproximativa del significado de la propia existencia. Lo humano no se constituye sobre la demostración de lo verdadero, sino sobre la integración del sentido.

De esta manera, *La ciencia nueva* hace de la historicidad, como rasgo de la existencia humana, algo más que la sucesión de estados de conciencia por el cambio en las cosas, y la convierte en el proceso de advenimiento de cuanto es en la palabra, pues tanto hombre como mundo aparecen como integración y realización de sentido a través del tiempo y a partir de la prefiguración simbólica que representa el lenguaje para toda experiencia humana. Se puede decir que el devenir histórico es, en última instancia, proceso de hominización sin más ya que no se puede hablar de humanidad o de cualquier otro absoluto como concepto definitivo y definitorio de la existencia humana. Todo concepto o modelo humano es fruto de época y de circunstancia, y funge como idea directriz que satisface las necesidades de una sociedad y un momento determinados; pues, en todo caso, es sólo la historia la que permite el reconocimiento del individuo como unidad en medio, a partir y en compañía de otros.

Como puede verse, el tratamiento del problema filosófico de lo humano hecho por el partenopeo revolucionó la situación vigente en su época en torno al tema. Al postular la relatividad de los modelos de humanidad que a lo largo de la historia pueden darse, puso en juego la posibilidad de que en cada época se interpreten diferentes concepciones de humanidad, de acuerdo con las condiciones prevalecientes que no son sino posibilidades de realización que derivan en distintos modos de ser hombre y que varían de acuerdo con las cosas, las palabras y los hechos de una etapa histórica a otra.

El descubrimiento de la existencia humana como existencia histórica es el reconocimiento del carácter provisional, relativo, significativo, contextual y lingüístico de la existencia humana que resuelve en la relación artista, intérprete, *interpretándum*. Así, la existencia humana se convierte entonces en la experiencia de la develación de sí mismo a lo largo del tiempo, al seno de la colectividad y de acuerdo con el modelo sociocultural vigente. De tal

suerte que, en Vico la cultura sea la naturaleza común de las naciones de las que se ocupa *La ciencia nueva*, y sea el marco en el que la existencia humana descubre universales que permiten la constitución del nosotros y posibilitan la realización de la dimensión social del ser humano que se define como ser de sentido. Es decir, se define como ser relativo al contexto y perteneciente a lo dicho: *Verum et factum cum verbo convertuntur*.

La consideración del ser humano como existencia histórica lingüísticamente determinada, es la culminación del proyecto filosófico humanista que así conjuga en Vico su predilección por el lenguaje, su interés por el mundo y su confrontación con el naciente sustancialismo racionalista. En Vico, la existencia humana se entiende como experiencia de la historicidad; experiencia del sentido como nota distintiva del modo de ser humano que entonces se define como la experiencia de lo que significa la necesidad de sentido como necesidad primera. Con ello, se inicia en la filosofía una preocupación explícita y sistemática por lo humano a partir de la participación, la intersubjetividad y el encuentro como principios guía que, unos siglos más tarde, habrían de derivar en la filosofía hermenéutica.

Es así como la noción de humanidad como ideal de desarrollo humano, tiene en Vico su clímax gracias al lenguaje como paradigma cultural que permite la realización de la unidad, el conocimiento, la belleza y la justicia. Esto enfrenta, a decir del mismo napolitano, el inicio de su crisis por el progresivo abandono del carácter fundante del lenguaje y de la razón retórica que representaba, ya desde entonces, la filosofía moderna con su abandono de lo verosímil y la consecuente promoción del primado de lo verdadero como cuestión central de la filosofía. Hoy la idea de humanidad es un modelo que se viene arrastrando como una propuesta cada vez menos viable y más contradictoria pues así como el método científico ha secuestrado a la ciencia, el ideal de humanidad ha secuestrado a lo humano; las estructuras administrativas siempre terminan secuestrando al carisma en función del cual fueron creadas.

Sin duda alguna, la Obra de Vico tiene un carácter decididamente humanista, sólo que, en lugar de tener en la escolástica a su interlocutora, debate con la ciencia moderna abriendo nuevos horizontes a la filosofía. El propósito de alcanzar un conocimiento científico de lo humano conjugado con la opción por la historia y el lenguaje para llevar a cabo tal empresa, da al pensamiento viquiano actualidad y particular pertinencia frente a los planteamientos centrales de la filosofía hermenéutica, pues si bien es cierto que ésta, en tanto que teoría de la interpretación, se da a partir del siglo XIX, el planteamiento de sus problemas centrales, así como el desarrollo aproximativo de sus implicaciones se puede rastrear desde la tradición exegética cristiana de la edad media, pasando por el impulso que le dieron a estos temas los autores humanistas, hasta llegar a la teología protestante

que, siguiendo intuiciones de Lutero, centró en la interpretación al proceso de conocimiento.[26] Siendo así que, en la introducción a *La ciencia nueva,* se encuentra una exposición de las características generales del conocimiento interpretativo, a partir de la cual se desarrolla el conjunto de dicha obra. Vale acotar que las aproximaciones de Vico a la hermenéutica caen en la vertiente que podríamos llamar fenomenológica de la misma, ya que se ocupan de la manera concreta en que tiene lugar la interpretación en la experiencia humana, en lugar de caer en el ámbito que podría llamarse normativo-metodológica que se centra, propiamente, en una teoría de la recta interpretación.[27]

En armonía con el humanismo italiano, ocupado por la interpretación como experiencia humana más que como teoría epistemológica, Vico sintetiza algunas de las objeciones centrales a la entonces naciente filosofía moderna y, de este modo, se anticipa a lo que después sustentaría la tradición hermenéutica alemana.[28] Él encuentra que la experiencia histórica se da lingüísticamente como experiencia universal que permite la vinculación entre pueblos y épocas. De esta convicción surge la concepción de la realidad como integración de hechos, palabras y cosas en una permanente interrelación de realización contextualizada. Con su opción por los hechos como vía de acceso al conocimiento de lo humano, el partenopeo reconoce la necesidad y la importancia de la comprensión como uno de nuestros aspectos fundamentales que tiene lugar gracias a los universales fantásticos y a los procesos precognitivos que entrelazan a la gente enfatizando la dimensión social y comunicativa de nuestra existencia. Hermenéutica y humanismo coinciden en ponderar al mundo como un factor indispensable en la concepción del ser humano. Vico coincide con los humanistas en la recuperación de este rasgo, pero deviene innovadoramente hacia la hermenéutica cuando relativiza la concepción del mundo de acuerdo con las necesidades de los pueblos en cada época y cuando postula nuestra experiencia esencialmente interpretativa del mismo.

[26] En este sentido es ilustrativo y sugerente el trabajo de Dilthey escrito en 1860 que lleva por título: “El sistema hermenéutico de Schleiermacher en confrontación con la hermenéutica protestante anterior”, citado y comentado en: Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 1999.

[27] *Cfr.* J. Grondin, *op. cit.* Resulta interesante el planteamiento del autor en el sentido del giro lingüístico-fenomenológico que, a su parecer, da Heidegger a la hermenéutica frente a las pretensiones metodológicas impulsadas por Dilthey.

[28] Bertrando Spaventa en su *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* sostiene que fueron Leibniz y Spinoza quienes recuperaron el humanismo italiano que Herder, Hamann y Hegel proyectarían en sus respectivas obras con matices que llegan hasta Schleiermacher y Dilthey. Efectivamente, Leibniz en su *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*, se refiere al humanismo italiano de manera amplia e indicativa.

Ciertamente, Vico no puede ser considerado un autor de la filosofía hermenéutica (mucho menos si la aproximación se hace buscando una teoría general de la interpretación en su obra). Sin embargo, sus aportaciones a la filosofía abrieron y exploraron de manera significativa las implicaciones del lenguaje en la constitución de las ciencias, sus objetos y la realidad humana en general. De ahí, su pertinencia en el horizonte filosófico contemporáneo que participa de la crisis de paradigmas por el que pasa la ciencia en nuestros días.

Por lo demás, ya se ha señalado cuán preclaro es el napolitano al avizorar la actual crisis de humanidad apuntando que, por el carácter esencialmente retórico de nuestra existencia, es a cada época a la que corresponde determinar lo humano según venga el contexto. Los aportes viquianos a la filosofía hermenéutica, la dejan en nuestros días en la necesidad de comprender la situación por la que pasan los discursos de humanidad. Lo mismo que el lugar de lo humano en un momento de tránsito cultural como éste de la crisis por COVID-19, que es la última evidencia emergente de que otro modo de ser humanos no sólo es posible sino necesario, pues agotado el proceso de formación humana en la matriz del individualismo, es hora de abrir horizontes mediante una hermenéutica creativa. Es hora de mirar con ojos de esperanza. Con ojos de esperanza recibe tú, lector, el nuevo día que tan cumplidamente te saluda al despuntar el alba. Con ojos de esperanza besa a quien te sonríe, bendice al que te esquiva, al que aprendió a quererte y a quien no sabe nada. Con ojos de esperanza acepta lo que eres, lo que fuiste, lo que ya no quisieras, lo que aún no alcanzas y tomando el destino entre tus manos y las de quienes te acompañan, abre nuevos caminos. Persevera tenaz, pues mientras más sendas abra tu recorrido más oportunidades para ser y hacerte, desafiando a la postre a las fuerzas del sino encarnando del Verbo el poder del "¡se haga!"[29]

[29] "¡Hágase!" es la expresión creadora del Verbo a lo largo del capítulo primero del libro del Génesis.

DERIVACIONES DEL PESIMISMO EN LA TEORÍA CRÍTICA DE MAX HORKHEIMER

Victor Hugo González García *

Resumen Analizaremos cómo se perfila el pesimismo de Horkheimer y hacia dónde lo dirige. Esto nos permitirá distinguir que su pesimismo no es conformista ni conservador y evitaremos el discurso aparentemente neutral que se le ha conferido desde una lectura posmoderna. Con base en un análisis genealógico de la Modernidad entreveremos que, a pesar de que algunas tesis centrales de *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental* tienen carácter derrotista y sombrío, esas no son muestra de una irremediable filosofía negativa de la historia. A pesar de que esas tesis se relacionan con el pesimismo schopenhaueriano, en *Anhelo de justicia* presenta su rebasamiento.

Abstract We will analyze how Horkheimer's pessimism is shaping up and where it is leading. This will allow us to distinguish that his pessimism is neither conformist nor conservative and avoid the apparently neutral discourse that has been conferred on him from a postmodern reading. Based on a genealogical analysis of Modernity, we will see that despite the fact that some central theses of *Dialectic of the Enlightenment* and *Critique of Instrumental Reason* have a defeatist and gloomy character, they are not a sign of an irremediable negative philosophy of history. In spite of the fact that these theses are related to Schopenhauerian pessimism, in *Longing for justice* he presents his overshoot.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Crítica de la razón, pesimismo, genealogía de la modernidad, individuo, anhelo de lo totalmente otro

Keywords
Critique of reason, pessimism, genealogy of modernity, individual, longing for the totally other

El pesimismo ante el ocaso del individuo

Es obligatorio preguntarnos, inicialmente, al tener presente el contexto histórico desde que surge el pensamiento de Horkheimer, si es posible que los seres humanos aspiren a dirigir sus vidas con autonomía y responsabilidad en un mundo administrado.[11] Para la sociedad que le tocó vivir, todo parecía negarlo, y así lo constatan las decepciones y desilusiones que padeció ante los reacomodos camaleónicos del capitalismo y por el paso de una sociedad burguesa a una sociedad de masas. Era necesario un diagnóstico de las causas y amenazas de la pérdida de autonomía del hombre moderno y del proceso social de barbarie de las sociedades modernas y tardomodernas, como lo presenta en sus obras *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*. Ya en el prefacio de la segunda obra mencionada, Horkheimer asevera:

> Las esperanzas de la humanidad parecen hoy mucho más alejadas de su cumplimiento de lo que pudieran estarlo incluso en las épocas de tanteos inseguros en los que fueron formuladas por vez primera por los humanistas. Incluso a pesar de la ampliación del horizonte del pensamiento y de la acción a efectos del saber técnico, la autonomía del individuo, su capacidad de ofrecer resistencia al aparato creciente de la manipulación de las masas, la fuerza de su fantasía, su juicio independiente, parecen retroceder claramente.[2]

Preocupación mostraba Horkheimer de la pérdida de la autonomía del individuo ante el peso omnímodo de la razón reducida a mero instrumento. Había cierta coincidencia con la pesimista descripción que hace Weber de la realidad del mundo agravada a lo largo del siglo xx, pero no acepta su

[1] *Vid.* Max Horkheimer, "Mundo administrado", *Anhelo de justicia: teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 184-188, y del mismo autor, "El mundo administrado no conoce el amor", *op. cit.*, pp. 188-207.

[2] M. Horkheimer, "Prólogo", *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 43.

valoración. Para la sociedad de este siglo existe una sola manera de alcanzar un sentido: servir a un fin,[3] pero ¿a qué fin? El paisaje que tiene Horkheimer ante sí es el de la progresiva destrucción de los valores de la modernidad; una sociedad donde la libertad del individuo estaba cada vez más amenazada por el creciente poder del Estado y por la presión del mercado. El pesimismo de Horkheimer es contundente desde el inicio de *Dialéctica de la Ilustración,* pues el mundo enteramente ilustrado, final al que el proceso de la modernidad tendría que haber conducido, se convirtió en una triunfal calamidad.[4] La lógica de la dialéctica histórica se impone, sin posibilidad de resistencia, en dirección a la falsa totalidad, a la barbarie.

Horkheimer se distingue de Weber porque éste asume una perspectiva restringida de la racionalidad, entendiéndola como razón instrumental, meramente funcional. Sin embargo, Horkheimer evita esa reducción, pues, como dice Wiggershaus, "sin haberlo confesado, la *Dialéctica de la Ilustración* había trabajado con dos conceptos de razón. Éstos aparecían ahora en Horkheimer como razón subjetiva y objetiva".[5] Con estos conceptos de razón, Horkheimer se da a la tarea de rescatar lo que pueda salvarse de ellos. Esto le permite distanciarse de Weber y de su pesimismo cultural y social, pues la racionalidad funcional, en tanto parcial, es racionalidad truncada. No obstante, es imposible no tener presente los trágicos atardeceres y la cegadora oscuridad del Apocalipsis que experimentó el que fuera director del Instituto de Investigación Social desde 1931.

Un mundo administrado, un mundo regulado fue el resultado del análisis de la Ilustración realizado en *Crítica de la razón instrumental* y explicitado en *Dialéctica de la Ilustración.* Inminente era el ocaso de la razón y, con su instrumentalización, salir de la lógica del poder. O salir de la jaula de hierro, como lo diría Weber, era impensable. En una sociedad automatizada, el individuo iba a menos con una tendencia a desaparecer, al comportarse mecánicamente ante la menor expresión de lo que la sociedad le va presentando y mostrando. La sociedad administrada presenta, propone y el individuo asume y actúa a manera de estímulo-respuesta.[6] Todo parecía concluir en que no había ya esperanza ni escapatoria ante el triunfo de la instrumentalización de la razón y de la lógica de poder.

[3] *Ibidem,* p. 72.

[4] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001, p. 59.

[5] Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2009, p. 433.

[6] Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 45-63.

Y es que el anuncio de la muerte del individuo desde la lógica del poder y el progreso contradice uno de los postulados fundamentales de la Ilustración, a saber: la autonomía. Horkheimer se percató de la condición ideológica que cubre las anheladas y vitoreadas autonomía e igualdad modernas al ser cobijadas por la razón burguesa.[7] Una sociedad administrada confirma, sí, una sociedad igualitaria; pero a menosprecio de homogenizar a los individuos, suprimiendo sus rasgos diferenciales y sumiéndolos en la uniformidad. Es decir, la igualdad abstracta se desentiende del individuo concreto. Por un lado, tal igualdad es defendida a nivel jurídico, siendo éste un aparato ideológico para los que detentan el poder. Por otro, individuos homogenizados y como piezas de una maquinaria se convierten en individuos insolidarios, a fin de cuenta, atomizados.

El horizonte no era prometedor y Horkheimer dejaba a un lado un optimismo ciego y sarcástico. Ante ese panorama, la reivindicación de la autonomía era el centro de atención para la Teoría Crítica, que veía la evolución de la historia hacia la decadencia y barbarie. En el centro se encuentra la reivindicación de la autonomía del individuo en cuya historia se ha sacrificado su felicidad, una historia que expresa un ruinoso paisaje como lo ve el ángel de la historia de Walter Benjamin.[8]

La autoconservación de la razón instrumental se desentiende, por su afán de dominio, de tomar en cuenta la mínima expresión de autonomía del hombre. Pues la enfermedad de la razón; es decir, el deseo del hombre de dominar la naturaleza, no tardó en dominar también al individuo y las relaciones humanas.[9] De tal modo que la razón instrumental, cuyo fin es autoconservarse, subsume al individuo.

A pesar de ello, Horkheimer con sanas dosis de escepticismo y con decepciones de hondo calado provenientes del proletariado que iba acomodándose, del socialismo que devino en totalitarismo, del capitalismo inhumano y calculador, de ultrametafísicos sin perspectivas y de los estudiantes del 68 con actitud pasiva —por citar algunas decepciones—, se mostraba un tanto optimista. Así, encontramos un pesimismo y un optimismo entremezclados en su postura. Un pesimismo ante las estructuras generales o formales de la maquinaria social que ensombrecía la vida social e individual y un optimismo manifiesto en lo más cercano

[7] *Vid.* M. Horkheimer, "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia", *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982.

[8] *Vid.* la tesis IX de Walter Benjamin, "El Ángel de la historia o por qué lo que para nosotros es progreso es para el ángel catástrofe", en Manuel-Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 155-168.

[9] M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, p. 184.

y cotidiano. Este matiz pesimismo-optimismo lo reflejaba en 1969 en su escrito *La teoría critica ayer y hoy* al señalar como propio de la teoría crítica el afirmar que "el progreso se paga con cosas horribles, negativas".[10] O lo que es lo mismo, la iluminación del progreso genera sombras. Es decir, todo progreso tiene que pagarse.

En ese texto enfatiza la importancia de una teoría schopenhaueriana sobre el pecado original, decisiva para formular la teoría crítica posterior. Tal teoría consiste en que la civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. Cuando se puede ser feliz, cada minuto por serlo es comprado con el sufrimiento de otros seres, animales y humanos.[11] No todo acaba ahí, sigue diciendo: "Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte en una culpa".[12] Y en *Sobre la duda,* otro escrito de 1969, Horkheimer asevera en torno a la idea del pecado original: "Es evidente que en la tierra, en muchos lugares, dominan la injusticia y el horror, y que los felices que no los sufren se aprovechan de ellos; que su felicidad depende de la desgracia de otras criaturas, hoy como en la historia pasada: lo que se ha denominado pecado original. Los que piensan en sentido genuino son bien conscientes de ello y su vida, incluso en los momentos de felicidad, contiene un momento de duelo".[13] La relación optimismo-pesimismo insinúa que se ha logrado algo, se ha alcanzado algo, pero por mor de, a costa de palabras que nos recuerdan a lo que escribía Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de la historia*.[14]

La desesperanza y el tono pesimista han de acompañar en todo momento a una crítica que pretende ser honesta y moralmente acreditada como lo fue la crítica desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración*. Para explicar las causas del horror del nacional-socialismo, de la degeneración del socialismo en la brutal dominación estalinista y de la dañina capacidad integradora y manipuladora de la cultura de masas de la democrática y avanzada sociedad americana, Horkheimer acude a una interpretación de la historia de occidente que la revela como un proceso sujeto a una lógica respecto de la cual su época y todo lo que en ella se da aparece como su re-

[10] M. Horkheimer, "La teoría crítica ayer y hoy", *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Planeta Agostini, 1972, p. 63.

[11] *Ibidem,* p. 61.

[12] *Idem.*

[13] M. Horkheimer, "Sobre la duda", *Anhelo de justicia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p. 118.

[14] *Vid.* la tesis VII de Walter Benjamin, "La historia, escritura de los vencedores o por qué todo documento de cultura lo es también de barbarie", en M. Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 129-142.

sultado y perfecto cumplimiento.[15] Este análisis genealógico no hace concesión alguna a un optimismo hegeliano-marxista ni amortigua en ningún sentido el daño y el sufrimiento que la civilización occidental ha causado a sí misma y a otras. Era necesaria la comprensión de ese momento histórico tan destructivo para la vida humana.

Ese proceso, la historia de occidente, desemboca en lo que ya había planteado Weber y Georg Lukács, a saber: la modernidad como resultado de un proceso de progresiva racionalización y cosificación. La modernidad desemboca tanto en el "desencantamiento del mundo", la pérdida de sentido en la medida en que ha quedado socavada cualquier cosmovisión metafísica o religiosa que otorgara unidad y fundamento a la existencia debido al desenvolvimiento de la racionalidad occidental, y en la pérdida de libertad del individuo producida por la progresiva burocratización a la que se ve sometida la vida humana en las complejas sociedades modernas, instaurándose así el "mundo administrado".[16]

Pesimismo e introducir razón en el mundo

No negamos el talante altamente pesimista de *Dialéctica de la Ilustración,* expresión de constatar un momento oscuro que atravesaba occidente como fruto de la racionalidad sesgada como instrumento. Pero también rescatamos que lo relevante es la tarea de introducir razón en el mundo mediante la autocrítica de la razón, o lo que es lo mismo, ilustrar la Ilustración.

Horkheimer, desde los inicios de su carrera intelectual, pretende introducir razón en el mundo, a cuya pretensión subyace una experiencia de base, de la que arrancaba aquel esfuerzo: la experiencia de la historia como historia de sufrimiento, como historia de la felicidad truncada, incumplida, de las víctimas y de la naturaleza. El introducir razón en el mundo evita que la crítica radical de la Ilustración sea interpretada como crítica total a la razón.[17] Y es crítica radical a la Ilustración porque ésta ha mutado en totalitaria. Esto es, sólo en la Ilustración se ha llevado a cabo esa expresión totalitaria por medio de la visión unilateral de la razón instrumental que, aunque ha operado a lo largo de la historia de occidente, en la Ilustración viene a consumarse como fin del único proceso sujeto o sometido a la lógica del poder. Dicho esto, *Dialéctica de la Ilustración* es crítica política de los sistemas de dominación y crítica del pensamiento reduccionista con el

[15] *Vid.* José Emilio Esteban, Enguita, "Teoría Crítica (1930-1950): de la filosofía social a la interpretación genealógica de la modernidad", *Revista de Humanidades*, Universidad Nacional Andrés Bello, núm. 29, enero-junio, Santiago, 2014, pp. 41-69.

[16] *Idem*.

[17] *Cfr*. Juan José Sánchez, "Introducción", *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998, p. 42-43.

que operan dichos sistemas. Pone en cuestión la racionalidad de la historia y al propio concepto de razón. Esa concepción genealógica de la modernidad coadyuva para considerar que, por parte de la Teoría Crítica, no hay una claudicación de la razón ante la imparable marcha de la historia dirigida por la lógica del dominio y del poder, aunque es cierto que *Crítica de la razón instrumental* y *Dialéctica de la Ilustración* sean obras con influencia en posteriores lecturas no emancipatorias de la modernidad, o lo que suele llamarse *posmodernidad.*

Reapropiándose de los diagnósticos e interpretaciones del talante de Weber, W. Benjamin, Lukács y hasta Nietzsche, para Horkheimer no resulta extraño que la explicación de la barbarie que imperaba para los treinta suponga el descubrimiento de una aporía que demandó ser analizada con todas sus consecuencias. La aporía consiste en:

> No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra *petitio principii*—de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas concretas y las instituciones sociales en las que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena.[18]

Desde su nacimiento, la Teoría Crítica se inquietaba por el avance de ciertas concepciones del mundo que se identificaron con la teoría tradicional y, más tarde, con la racionalidad instrumental. Esas concepciones llegaron a establecerse como modos definitivos de comprensión del mundo y de desarrollo social, y no dejaban espacios para pensar las relaciones de los hombres entre sí ni entre la naturaleza ni el hombre; de otro modo, sólo desde el dominio. Esas concepciones marcaron el rumbo de las sociedades de administración capitalistas, pues, como esquemas u hormas, dirigían el destino de los individuos y las sociedades. Los valores propios de esas concepciones del mundo, a saber: competencia, fuerza, eliminación de lo diferente desde la relación sujeto-objeto, segregación social y demás, son introyectados en los individuos a tal grado que las relaciones que comportan con la totalidad de lo social se establecen como naturales y hasta necesarias. Claro está, esto supone la reificación de las conciencias y la autoconservación del individuo. No olvidemos, a su vez, las pretensiones de neutralidad del positivismo —emblema de la teoría

[18] M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001, p. 53.

tradicional—, desde las cuales es muy difícil proveer una reflexión moral al analizar las problemáticas sociales.

La crítica a la teoría tradicional y a la racionalidad instrumental será expresión radical de lo que ya en sus inicios como filósofo Horkheimer, según Mazzola, arremetía contra "la metafísica dogmática, que ilusoriamente concedía sentidos absolutos a la vida, el espíritu, el hombre, la historia o el ser; y contra el positivismo anticonceptual, que abstractamente niega cualquier posible sentido más allá de la mera facticidad".[19] Aquí ya se muestra el rasgo que estará presente en toda su filosofía, a saber: negación de absolutizar cualquier realidad, situación o instancia social y negación de que esta realidad, realidad en la que impera el sufrimiento, la historia de las víctimas sea lo definitivo.[20] Temas desarrollados de manera amplia por Horkheimer en su obra *Anhelo de justicia* y que señala, también, en *Dialéctica de la Ilustración*:

> Ahora bien, hay un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma […] Si bien se origina en la estructura social, no está empeñado, ni por su intención consciente ni por su significado objetivo, en que una cosa cualquiera funcione mejor en esa estructura. Las categorías de mejor, útil, adecuado, productivo, valioso, tal como se las entiende en este sistema, son, para tal comportamiento, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extracientíficos con los cuales él nada tenga que hacer.[21]

Más adelante menciona: "el comportamiento crítico a que nos referíamos, de ninguna manera acata esas orientaciones que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno".[22]

Retomando el pesimismo, la Teoría Crítica sospecha de aquellas posturas que en la estructura social se establecían como lo mejor y lo valioso. Más aún, niega su carácter extracientífico; es decir, ahistórico e inmodificables. Impide, pues, la hipostatización idealista de una realización absoluta de la racionalidad. Siempre se mostrará insatisfecha y, con ello, se encara al optimismo racionalista de la teoría tradicional y del positivismo científico. Muestra desconfianza para salvaguardar un horizonte donde quepa la construcción de una realidad distinta a la construida por la lógica del poder

[19] Ignacio Mazzola, "Max Horkheimer y la filosofía", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, núm. 22, 2009, p. 8.

[20] *Vid.* M. Horkheimer, "Anhelo de lo totalmente otro", *Anhelo de justicia,* pp. 165-184; M. Horkheimer, Herbert Marcuse y Karl Popper, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1989.

[21] M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración…*, pp. 230-240.

[22] *Ibidem,* p. 240.

y tenga cabida una racionalidad distinta a la racionalidad instrumental hegemónica; muestra su descontento ante la barbarie desatada y el desarrollo económico-burocrático de la sociedad capitalista; enfrenta las condiciones ideológicas que legitiman y promueven una implacable uniformidad de los seres humanos impuesta en un mundo completamente burocratizado. Desde un punto de vista materialista, la Teoría Crítica nunca podrá estar segura de la solución final, como si pudiera estarlo una convicción religiosa.[23]

Un pesimismo que deviene moderado optimismo

Interesante es, al respecto, lo que comenta Sánchez Meca sobre el pesimismo de Horkheimer, en cuanto a que en él no hay lugar para ningún optimismo racionalista, ni siquiera dialéctico —en el que se hiciera coincidir la verdad con algún sistema de totalidad—, obligándole a atender al individuo y su problemática concreta. De ahí la necesidad de una reorientación de su racionalización, la cual tendrá en su centro al individuo y su problemática concreta al desarrollar nociones como *solidaridad, finitud, anhelo de justicia, anhelo de lo totalmente otro.* No se hace ilusiones a partir de algún sistema de totalidad, es menester revalorar lo particular para ajustar a ello el pensamiento.[24] La realidad pensada desde el sufrimiento del individuo concreto nada tiene que ver con pensarla desde sistemas abstractos. La actitud cognoscitiva que asume la Teoría Crítica es la "desconfianza hacia la razón universal que hace que el problema cognoscitivo fundamental no sea ya la conciliación dialéctica de lo uno y lo múltiple en la totalidad, como lo es para el idealismo, sino la posibilidad de un reconocimiento que haga justicia a lo particular y permita la libre manifestación de su singularidad".[25] La reorientación de la racionalización señalada tiene que ver con que son posible diferentes proyectos de racionalización social teniendo como base tipos diversos de racionalidad.[26]

La Teoría Crítica enfrentándose tanto a la razón instrumental de la ciencia positiva, como a la razón objetiva de la metafísica idealista, se comenzó a perfilar como un auténtico proyecto de racionalización. El rechazo a esos tipos de razón la lleva a definirse de manera negativa. En otras palabras, la razón desde la cual propone un proyecto de racionalización no se puede expresar positivamente; por ello, será una razón distinta de la instrumental y de la objetiva de la metafísica idealista. Se distingue de ellas.

[23] *Vid.* M. Horkheimer, "Anhelo de lo totalmente otro…", pp. 165-167.

[24] *Cfr.* Diego Sánchez Meca, "Horkheimer, Hebraísmo y Teoría Crítica", *Anales de Filosofía*, vol. IV, 1986, p. 85.

[25] *Ibidem*, p. 86.

[26] *Vid.* M. Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

A partir de eso la Teoría Crítica debe poder definir las metas para una praxis de cambio social, distanciándose así de la razón instrumental por su incapacidad de establecer metas y por mostrarse indiferente respecto de los objetivos a los que pueda servir, y distanciándose también de la razón objetiva de la metafísica idealista liquidada por la crítica del empirismo ilustrado y que, como consecuencia, la razón filosófica se había convertido en instrumento neutro respecto de cualquier contenido.

La caracterización negativa de la razón tiene que ver, pues, con el devenir irracional de la razón del siglo XVIII, XIX y principios del XX. El negar la caracterización positiva de la razón apunta a que no se puede tener una imagen absoluta de la razón. Aquella razón ilustrada, pretenciosamente absoluta, no es tal en virtud de que se gesta según condicionamientos y procesos sociales. Sin olvidar la reivindicación de lo individual, la caracterización negativa de la razón emerge desde la resistencia individual ante mecanismos económicos y culturales. Se trata de una "resistencia profundamente humana contra la irracionalidad, resistencia que constituye siempre el núcleo central de la verdadera individualidad".[27] En pocas palabras, se plantea una Teoría Crítica que es configurada desde los individuos que resisten a la eliminación de la libertad individual y desde del hombre concreto que experimentan la homogenización en un mundo completamente racionalizado y burocratizado. Esto sólo es posible desde los márgenes del sufrimiento del individuo concreto. Una resistencia orientada a salvaguardar el valor de lo particular y la posibilidad crítica de un acceso a lo completamente otro.

En una sociedad administrada, burocratizada, de masas y que repliega al ser humano a su negación, y que además sirve a la lógica del poder, es difícil hablar de futuro. Éste "sólo es tal cuando el porvenir sea algo distinto a la prolongación del presente".[28] Y es que la lógica del poder, precisamente, pretende perpetuar el presente, extenderlo a modo de un presente que no acaba, continuo, cuya prolongación se relaciona con el establecimiento del proceso social según el marco desde el cual sea dirigido. Es decir, el marco dominante es la lógica del poder; todo lo arrasa a su paso. Y tanto para la totalidad de lo social, como para los individuos, bajo esa premisa, no hay futuro. Esto se traduce como: no hay escapatoria de la lógica del poder. Horkheimer, otra vez, muestra su pesimismo asumiendo esta postura. De tal manera que no muestra muchas esperanzas de que el presente cambie, de que el peso de la lógica del poder deje de serlo y se abran nuevos horizontes.

Recordemos la creencia en el progreso como proceso unitario y lineal capaz de autorrealizarse, cuya superstición progresista consistía en que el mundo progresa imparablemente hacia lo mejor aunado a la creencia en

[27] M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, pp. 165 y 169.

[28] M. Reyes Mate, *op. cit.,* p. 203.

una especie de perfectibilidad indefinida programada casi de manera natural en la evolución de la especie.[29] Sólo baste este comentario para señalar que Horkheimer mostraba reticencias ante dicho planteamiento ilustrado. Su experiencia desde muy temprana edad en las fábricas de su padre y a lo largo de las muestras de barbarie radicales por parte del fascismo, estalinismo y nacionalsocialismo y su experiencia de la sociedad de masas en Norteamérica después del exilio lo hacían constatar no un progreso, sino la decadencia. Esa orientación radical hacia el futuro que caracteriza, en general, a la modernidad es puesta entre paréntesis, mostrando con ello un escepticismo. Pues lo que podemos llamar *logros civilizatorios* han sido negados, como dice Reyes Mate, por el hitlerismo y su maquinación de muerte.[30] Razón tiene Horkheimer al aseverar en *Teoría Crítica* que el mundo es, también, producto de la praxis social general y de que el modo como ven y escuchan los hombres es inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios.[31] Esto es, tanto los logros civilizatorios, como la decadencia son producto de la praxis social general. Ambos momentos son mediados a través de la praxis social. Tienen un origen y en descifrarlo consistió la tarea del pesimista Horkheimer.

Nos preguntamos si Horkheimer acaso no muestra un optimismo, ya manifiesto en su escrito *Teoría Crítica*, cuando alude a que las injusticias sociales, a que los inconvenientes que atraviesan las sociedades pueden ser subordinados a decisiones planificadas, a la persecución racional de fines. El otrora director de la Instituto de Investigación Social menciona:

> La separación entre individuo y sociedad, en virtud de la cual el individuo acepta como naturales los límites prefijados a su actividad, es relativizada en la teoría crítica. Esta concibe el marco condicionado por la ciega acción conjunta de las actividades aisladas, es decir la división del trabajo dada y las diferencias de clase, como una función que, puesto que surge del obrar humano, puede estar subordinada también a la decisión planificada, a la persecución racional de fines.[32]

Es importante resaltar que no hay tal separación entre individuo y sociedad, en virtud de que el individuo tenga que aceptar las orientaciones

[29] *Vid.* Ricardo Rivas García, *Razón, progreso y utopía: una relectura del sentido de la historia y de la noción de progreso en la ética del discurso*, México, Universidad Intercontinental, 2009.

[30] M. Reyes Mate, "Del hitlerismo a la racionalidad occidental", *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 33-70.

[31] *Cfr*. M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, Madrid/Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 233.

[32] *Ibidem,* p. 240.

que la vida social, tal y como ella se desenvuelve, pone en manos de cada uno. La relación individuo-sociedad es indisoluble. No se comprende la acción de los individuos de manera concreta, aislada, sino mediada por la totalidad social a la que pertenece. A manera de una oración condicionante diríamos que, si se ejerce la lógica del poder a nivel de proceso social, es porque los individuos han internalizado, concientizado, se han formado una subjetividad acorde a tal lógica y, por ende, la reproducen. Las actividades de los individuos no son actividades aisladas y, al no ser aisladas, por la mediación de los procesos sociales, se exige de los individuos un obrar humano que no acepte como natural los límites impuestos por la lógica racional, pues "la razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional".[33] Al seguir este comentario, la separación entre individuo y sociedad es irracional cuando presupone que el individuo debe aceptar naturalmente, como preestablecidas, las destinaciones básicas de su existencia, esforzándose por darles cumplimiento y encontrar su satisfacción y pundonor en resolver, con todos los medios a su alcance, las tareas inherentes a su puesto en la sociedad, y, a pesar de la energía con que puede criticar cuestiones de detalle, en seguir haciendo afanosamente lo suyo.[34] Esto, en otras palabras, sería una fetichización de la sociedad.[35] Lo dicho hasta ahora nos ha llevado a reconsiderar que el optimismo de Horkheimer se perfila por la acción de los individuos y es pesimista o desconfía, más bien, del proceso lineal y continuo del progreso ilustrado —a fin de cuentas, un proceso universal— impulsado por la lógica del poder.

A modo de conclusión

Horkheimer concibe la historia como desarrollo de la razón hacia su autorrealización. Pero en ese avance o desarrollo también se muestra un elemento de irracionalidad que, incluso, llega a ser dominante. El triunfo de la burguesía, del nacionalsocialismo, del capitalismo de Estado y del capitalismo de masas en la sociedad posindustrial, en los que se encuentran implicados elementos de irracionalidad, permitía a Horkheimer mantener una postura pesimista. Sus reflexiones acerca del necesario camino de la Ilustración parecen un tanto pesimistas y, en parte, desesperadas. La autosupresión de la razón parece inevitable.

Apoyado en una dialéctica negativa reiteraba la identificación de dominación de la naturaleza y opresión, de progreso y regresión, y, con ello,

[33] *Ibidem,* p. 241.

[34] *Cfr. idem.*

[35] *Vid.* E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre,* México, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 31-68.

una interpretación de la totalidad histórica como meramente negativa. Poca confianza mostraba en una sociedad donde el individuo iba desapareciendo ante el peso de la lógica del poder maquinada por la razón instrumental. A pesar de ello, la consideración de introducir razón en el mundo le permitió pensar en recuperar al individuo, pues todavía no había llegado a su plenitud la sociedad administrada. Es decir, todavía restaba algo por hacer, a saber: recuperar al individuo.

La crítica a la razón instrumental y a la razón objetiva de la metafísica idealista lleva a Horkheimer a postular una razón expresada de manera negativa. En otras palabras, la razón desde la cual propone un proyecto de racionalización no se puede expresar positivamente. Es decir, negar la caracterización positiva de la razón apunta a que no se puede tener una imagen absoluta de la razón. Aquella razón ilustrada, pretenciosamente absoluta, no lo es en virtud de que tiene su gestación en condicionamientos y procesos sociales.

Sin olvidar la reivindicación de lo individual, la caracterización negativa de la razón emerge desde la resistencia individual ante mecanismos económicos y culturales. Se trata de una resistencia auténticamente humana contra la irracionalidad de lógica del poder, resistencia que constituye siempre el núcleo central de la verdadera individualidad. Dicho esto, la Teoría Critica es configurada desde los individuos que resisten a la eliminación de su libertad individual y desde hombres concretos que experimentan la homogenización en una sociedad irracional y mecanizada. Esto sólo es posible desde los márgenes del sufrimiento del individuo concreto. Tal resistencia se orienta a salvaguardar el valor de lo particular y la posibilidad crítica de un acceso a lo completamente otro.

LA SECULARIZACIÓN COMO HORIZONTE DE POSIBILIDAD PARA UN COSMOPOLITISMO RELIGIOSO

Ricardo Marcelino Rivas García*

Resumen En este trabajo retomaremos el paradigma de la secularización para matizarlo con las expresiones de reencantamiento del mundo que se presentan en la cultura actual, el cual se manifiesta desde el pluralismo religioso hasta la aparición de nuevas mitificaciones. En esta situación estructural de reencantamiento se hace obligada una mirada conciliadora hacia la modernidad, hacia la secularización y hacia la misma religión, especialmente por los aportes éticos que esta última ha ofrecido y puede seguir haciendo en estos tiempos tan complejos. Desde este punto de vista, consideramos necesario un replanteamiento acerca de la secularización desde una perspectiva pluralista y tolerante, que dé pie a un mosaico cosmopolita en materia religiosa en esta era global.

Abstract In this article we will return to the paradigm of secularization to qualify it with the expressions of re-enchantment of the world that are presented in today's culture, which manifests itself from religious pluralism to the appearance of new mythologies. In this structural situation of reenchantment, a conciliatory look towards modernity, towards secularization and towards religion itself is forced, especially because of the ethical contributions that the latter has offered and can continue to do so in these complex times. From this point of view, we consider it necessary to rethink secularization from a pluralistic and tolerant perspective, which gives rise to a cosmopolitan mosaic in religious matters in this global era.

* Facultad de Filosofía, Universidad Anáhuac, México.

Palabras clave
Era secular, postsecularización, pluralismo religioso, fraternidad, globalización religiosa

Keywords
Secular age, postsecularization, religious pluralism, fraternity, religious globalization

Recuperando críticamente el concepto *secularización*

En 1991, el sociólogo de la religión, Olivier Tschannen, después de un análisis comparativo entre las diversas conceptualizaciones acerca de la secularización llevadas a cabo por sociólogos como Peter Berger, Thomas Luckmann, Bryan Wilson, David Martin, Richard Fenn, Talcott Parsons y Robert Bellah, sistematizó de manera paradigmática los rasgos que trae consigo el proceso de la secularización en las sociedades que se ven envueltas, a su vez, en procesos de modernización. Precisamente, tal sistematización dio pie a que se hablara a partir de entonces de la secularización como un paradigma desde el cual debía interpretarse y medirse la evolución de las sociedades, tomando como modelo el proceso dado en la sociedad europea moderno-capitalista, al identificar en ésta las características sistematizadas por Tschannen.[1]

El paradigma de la secularización se basaba en un núcleo con tres elementos fundamentales: diferenciación, racionalización y mundanización. Apoyándonos en ellos podemos extender a cinco las características que se identifican con los varios significados de la secularización, mismos que están asociados a visibles procesos de modernización. En primer lugar, se entiende la secularización como diferenciación de la religión de las esferas intramundanas y seculares —por ejemplo, el estado, la ciencia, la economía—, tal como lo expone Tschannen.[2] En segundo lugar, la secularización ha traído consigo —y se manifiesta de forma clara— la privatización de la religión; es decir, como reducción de la religión al plano de la experiencia personal e íntima, sin ningún tipo de incidencia social.[3] En tercer lugar, otra característica de la secularización incluida en el núcleo formalizado por

[1] Olivier Tschannen, “The securalization paradigm: A systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 30, 4, 1991, pp. 395-415.

[2] *Ibidem,* pp. 401-402.

[3] La idea de la privatización de la religión, muy común entre los teóricos del paradigma de la secularización, ha sido ampliamente problematizada y cuestionada por José Casanova. *Cfr*. J. Casanova, *Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Tschannen ha sido la racionalización, en cuanto que las diferentes instituciones nacidas en este proceso de diferenciación empezaron a trabajar sobre criterios relacionados de manera racional con sus funciones sociales específicas, independientemente de cualquier control o guía religiosa, y a partir de la cual se han estructurado las sociedades modernas. También, la secularización ha representado, como cuarto rasgo, un paulatino proceso de descristianización, desconfesionalización y mundanización;[4] es decir, como desacralización, como la época en que todo lo sagrado es profanado. Ésta es, quizás, la característica más notoria de la secularización, y para las instituciones religiosas y sus autoridades representa el mayor desafío.[5] Finalmente, una quinta característica de la secularización es el declive de las prácticas y las creencias tradicionales y, en conexión con la anterior, la progresiva deserción de los individuos respecto de las instituciones religiosas históricas.

Ahora bien, observando el horizonte religioso reciente, ya sea desde la mirada del experto o desde la mirada del observador curioso, el desconcierto que provoca nos obliga a considerar que tales características descriptivas, si bien tienen notable presencia, no son privativas de sociedad, país o época alguna, no se dan de manera homogénea ni uniforme, no representan ni siguen un patrón ni una constante a reproducir de manera necesaria o natural.

El filósofo católico Charles Taylor,[6] en su monumental obra de 2007, se planteó la siguiente pregunta, ¿estamos en una era secular? Deteniéndonos en el panorama que se puede describir a partir de los rasgos señalados por el paradigma parecería que no. Jürgen Habermas, por su parte, calificó a esta época como era *postsecular,* cuya fecha de nacimiento se dio con los atentados del 11 de septiembre de 2001. Sin embargo, la era postsecular no ha significado que la secularización se haya ido y que el paradigma haya fracasado, como algunos otros teóricos celebraban, sino que esta era, caracterizada por el resurgimiento de la religión en la esfera pública, de hecho, un efecto mismo de la secularización.

---

[4] O. Tschannen, *op. cit.,* pp. 401-402.

[5] Otro ángulo crítico sobre esta característica del paradigma de la secularización puede verse en Gracie Davie, "Europe: The exception that proves the rule?", en Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World*, Michigan, Eerdmans, 1999. También, J. Casanova, "Rethinking secularization: A global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, vol. 8, núm. 1-2, Virginia, Institute for Advanced Studies in Culture, University of Virginia, 2006. Existe una versión traducida y publicada en español: J. Casanova, "Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, Universidad Autónoma Metropolitana-Asociación de Estudiantes de Diplomacia y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica Santo Domingo, 2007.

[6] Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

Suscribimos la tesis de Charles Taylor, en cuanto a que nos encontramos en una era secular. Pero esto no significa que la religión haya desaparecido o que los rasgos antes descritos se hayan cumplido terminantemente. Tampoco significa, como hemos apuntado líneas arriba, que la categorización habermasiana de la sociedad postsecular aún no se haya verificado y que, por tanto, deba desecharse esa hipótesis. De hecho, sostenemos que la postsecularización en realidad ha sido posible en este marco más amplio que ha representado la secularización en la cultura occidental moderna. Estamos en una era secular porque podemos constatar el tránsito de una sociedad en la que la fe en Dios era incuestionable y estaba lejos de ser problemática, a una sociedad en la que se considera que esa fe sigue siendo vigente, pero es una opción entre otras, y con frecuencia no se presenta como la más fácil de adoptar. Nos dice Taylor, después de hacer una tipología, lo que él considera un tercer tipo de secularización:

> El pasaje que quiero definir y trazar es el pasaje de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una sociedad en la que la fe, aun para el creyente más acérrimo [*sic*], es apenas una posibilidad humana entre otras. Puede parecerme inconcebible abandonar mi fe, pero hay otras personas, incluyendo quizá algunas muy cercanas a mí, cuya forma de vida no puedo, con total honestidad, desestimar por depravada, o ciega, o indigna, simplemente porque no son creyentes [al menos no en Dios, o en lo trascendente]. La fe en Dios ya no es axiomática. Hay alternativas. Y probablemente esto también signifique que al menos en ciertos medios sociales, puede ser difícil sostener la propia fe. Habrá gente que se sienta obligada a abandonarla, aunque lamente su pérdida. Ésta ha sido una experiencia reconocible en nuestras sociedades, por lo menos desde mediados del siglo XIX. Habrá muchos otros a quienes la fe nunca les parezca una posibilidad viable, algo que indudablemente es válido para millones de personas hoy en día.[7]

Prueba de que nos encontramos en una era secular son las manifestaciones que podemos observar en la actualidad, con sus respectivos matices y atenuantes, y que hemos destacado en esos rasgos que definen el paradigma de la secularización. Pero es necesario reconocer que las características descritas con anterioridad no se han cumplido de manera uniforme y categórica. Por el contrario, la secularización ha provocado una metamorfosis tanto en las religiones, como en la religiosidad de los individuos de sociedades "contaminadas" por algún elemento modernizador.

Antes de abordar el siguiente punto, nos permitimos hacer una distinción. Consideramos que no se deben tomar como términos equivalentes la

[7] *Ibidem,* p. 23.

religiosidad y la religión o las religiones, y la razón es que lo que llamamos religión —es decir, el sistema de creencias y símbolos que configuran un orden general de existencia entre los miembros de una sociedad—, mantiene una estructura que permanece más o menos constante.[8] Mientras que la religiosidad se refiere a todos aquellos aspectos relacionados con la experiencia religiosa, tanto al modo de vivir la creencia y la espiritualidad, como a las actividades y prácticas, por parte de los sujetos; por tanto, se refiere a algo diverso, variable y difícil de asir. Sin embargo, si pudiéramos verlo de esta manera, la religiosidad sería el término para "medir" en los sujetos la vivencia de su espiritualidad y creencias religiosas.[9] Dicha vivencia es la que se encuentra transformándose continuamente y más en esta era secular o postsecular.

De acuerdo con esto, la religión —independientemente de si es histórica, institucionalizada, estructurada, o reciente, espontánea, sin arraigo—, mantiene una serie de elementos más o menos constantes desde sus orígenes hasta nuestros días, a pesar de los cambios y transformaciones sociales y culturales más recientes; mientras que la religiosidad con el paso del tiempo ha sufrido una amplísima variedad de mutaciones que son evidentes hoy en día. Y es este fenómeno, la transformación de la religiosidad más que de la religión; es decir, de la vivencia de las creencias religiosas, lo que ha propiciado la transformación del panorama religioso, que antes era homogéneo, a un mosaico multicolor.

El reencantamiento del mundo en la era secular

Si bien el paradigma de la secularización sostenía que la sociedad necesitaría cada vez menos de la religión en cuanto a las funciones y mecanismos estrictamente sociales, no representa necesariamente la declinación, en general, de ella, sino la disminución de influencia de la institución religiosa dominante y una marcada tendencia hacia la desregulación religiosa. Peter Berger llamó a este proceso *desmonopolización*,[10] que comienza a darse desde la Reforma protestante, y precipita una situación de pluralismo, de competencia religiosa, de diversificación de la oferta en un mercado relativamente libre y autorregulado.[11]

---

[8] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, p. 89.

[9] Frank N. McGill (ed.), *Religiosity: Measurement. in Survey of Social Science: Psychology*, Pasadena, Salem Press, 1993, pp. 2096-2102.

[10] P. Berger (ed.), "The desecularization of the world: A global overview", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan, Eerdmans, 1999, p. 8. Desde categorías de la economía neoclásica, es célebre el análisis que Rodney Stark hace al respecto. *Vid.* R. Stark, "An economics of religion", en R. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 47-67.

[11] *Cfr*. P. Berger, *El Dosel sagrado*, Barcelona, Kairós, 1999, pp. 107-130, 272.

Junto con la desmonopolización, es evidente la separación entre las esferas pública y privada. También desde la Reforma puede interpretarse que la modernización ha venido acompañada de un proceso de individualización de la experiencia religiosa, pues ésta ha sido retirada de la esfera pública y comunitaria, quedando relegada al ámbito interior de los sujetos. Como parte del proceso de modernización en sociedades complejas y diferenciadas, en la medida en que las esferas temporales o públicas se ensanchan, la esfera religiosa se contrae al espacio personal e íntimo. La principal consecuencia problemática de ello ha sido que la identidad religiosa personal se constituya también en un asunto privado que responde a una decisión personal, y que no puede ser impuesta por nadie, escapando a la regulación y control de las grandes instituciones religiosas.[12] Lo anterior provoca que la decisión de creer se vea sometida a factores que las instituciones religiosas no pueden intervenir —o su margen de injerencia es limitado—, provocando, a su vez, que el individuo se sienta confrontado con una multitud de ofertas de sentido global con pretensiones de validez.[13] Esta situación ha abierto la posibilidad de tener una identidad y una práctica religiosa sin pertenecer a una comunidad o institución religiosa: "creer sin pertenecer", creer sin comprometerse.[14] O también "pertenecer sin creer", precisamente como sucede en los países modernizados que tienen religiones nacionales. Ese último fenómeno, visto desde la posición del pluralismo en esta situación de mercado diversificado y, obviamente, competitivo, obliga a pensar en el individuo como un consumidor religioso.[15] El mercado religioso competitivo tiene implicaciones tanto de diversificación de la oferta religiosa —para demandas y necesidades diferentes— como de homogeneización y estandarización de ciertos bienes y productos religiosos y espirituales que gozan de una amplia acogida entre los consumidores.[16]

Pues bien, como se intenta destacar en los apartados anteriores, la secularización no ha significado el declive de las creencias y prácticas religiosas, sino ciertos reajustes en la religión institucional y una metamorfosis

[12] Thomas Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 128. *Cfr*. Ülrich Beck, *El Dios personal: La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós, 2009.

[13] Daniéle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, pp. 42-55.

[14] Grace Davie, "Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?", *Social Compass*, SAGE, Newbury Park, 1990.

[15] R. Stark, *op. cit.,* pp. 47-67.

[16] Steve Bruce, "Secularization", en R. Segal (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 413-430. Roger Finke y R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy,* Nuevo Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

en el horizonte religioso o de la religiosidad global, derivados de la creciente tendencia hacia la interiorización o privatización de la creencia, entendidas éstas más como personalización de la experiencia religiosa. Es esto lo que permite afirmar que el proceso de desencantamiento del mundo ha favorecido en realidad a un proceso de reencantamiento. Lo anterior nos hace ver que las mutaciones de la religiosidad en el contexto moderno y secular son ambiguas; es decir, pueden tener salidas negativas o positivas. A continuación, abordaremos algunos elementos de dichas mutaciones.

Secularización como metamorfosis de lo religioso

La secularización, tal como la entiende Charles Taylor, ha dado lugar a una reconfiguración de la religión, puesto que es innegable que el proceso modernizador en el mundo ha transformado no sólo las sociedades sino también las religiones, que más que desaparecer tienden a experimentar una serie de transformaciones y mutaciones en sus dinámicas internas, en sus manifestaciones externas y en su impacto social; es la metamorfosis de la religiosidad actual. Ésta se hace palpable en dos tendencias que, aunque paradójicas, ejemplifican de modo preclaro el complejo horizonte religioso, así como el dinamismo en el que se encuentra. La religiosidad muestra, por un lado, una tendencia a la individualización y, paradójicamente, otra hacia la cosmopolitización. Ambas tendencias son resultado de los procesos de modernización que han a travesado a las sociedades occidentales y se manifiestan ambivalentemente, siguiendo a José Casanova,[17] en tres procesos y en tres planos diferentes, a saber, individual, comunitario y global.

En el plano individual, es innegable un proceso de creciente individualización religiosa, que ha sido estimulado por la subjetividad moderna y el espíritu del capitalismo, y a su vez estos han agudizado tal individualización. Es por demás notorio que en este plano se esté produciendo un incremento de la invidualización o personalización de la creencia y de la experiencia religiosa que parece afectar a todas las religiones, en formas tanto ortodoxas, como heterodoxas; pero junto a una individualización fundamentalista y excluyente, crece también la religión a la carta, el sincretismo politeísta, el dios personal.[18]

A nivel grupal o comunitario, como lo han hecho ver las teorías económicas de la religión, hemos presenciado un proceso de opcionalización de la pertenencia religiosa, en el sentido en el que Taylor entiende la secularización, lo que se manifiesta en el pluralismo y en la situación de mercado económico global, ya mencionado en el apartado anterior. Se observa, también

[17] J. Casanova, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

[18] *Cfr*. Ü. Beck, *op. cit.*

de modo paradójico y desconcertante, una avanzada de fundamentalismo militante, un repliegue integrista en las confesiones tradicionales y, a su vez, una liberalización de la pertenencia religiosa, con la posibilidad de nuevas pertenencias a comunidades de nuevo cuño, voluntariamente elegidas, y de una opcionalidad migratoria (conversión abierta y de multipertenencia) entre las diversas confesiones y sus ofertas de sentido simultáneamente disponibles como nunca antes en el "mercado global".

Ahora bien, a nivel global hay un proceso que podemos considerar como "denominacionalismo"[19] —otra forma de referirse al pluralismo— religioso global y que puede servir de terreno fértil para un cosmopolitismo religioso, como lo entreveía Ülrich Beck. Sin embargo, se está redimensionando a escala mundial la trascendencia de las religiones convencionales reconvertidas en "comunidades globales transnacionales", cuya presencia se ve potenciadas por las redes de comunicación y la movilidad global, lo que favorece un actualizado proselitismo, y junto con la emergencia de nuevos movimientos religiosos se está materializando lo que Casanova llama *denominacionalismo global*.[20] Dicho fenómeno se basa a su vez en un pluralismo religioso en el que cada confesión adquiere conciencia de su particularidad global y de su globalidad particularizada dentro de un marco de respeto y tolerancia de la diversidad y contribuyendo a la paz mundial. Con esto último no se trata de negar los manifiestos aportes a la conflictividad mundial y a la beligerancia fundamentalista que han traído las religiones a lo largo de la historia o a la instrumentalización política e ideológica de la que ha sido objeto, como consecuencia de la absolutización y universalización del particularismo confesional, y de los fines de dominio de los que no ha sido exenta. Pero, como parte del objetivo de este escrito, nos centraremos en los aspectos positivos y en las posibilidades esperanzadoras de este proceso, como lo propondremos en el siguiente apartado.

La secularización como espacio para un cosmopolitismo religioso

El mosaico religioso actual, y las recientes experiencias y lecciones negativas que hemos tenido que aprender "a la mala" —debido principalmente al terrorismo—, permite vislumbrar de forma esperanzadora un aporte positivo y constructivo para nuestras sociedades. Ello nos hace recordar el ideal

[19] El concepto guarda cierta relación con los movimientos o confesiones cristiano-protestantes en Estados Unidos del siglo XIX; movimientos que se consideraban a sí mismos como "denominaciones religiosas" para señalar ciertas características diferenciadoras, pese a los elementos que tenían en común, especialmente la deriva protestante. Sin embargo, la connotación actual es mucho más amplia y abarca a grupos, movimientos, confesiones, parareligiones, que están más allá de cualquier parentesco con el cristianismo.

[20] J. Casanova, *Five Lectures in the Sociology of Religion*, Georgetown, Berkley Center, 2010, p. 31.

kantiano de una "historia universal en clave cosmopolita" que, parafraseando, hace ver de forma optimista un creciente cosmopolitismo "religioso" de base tanto ecuménica, como humanista; más que ortodoxo, ortopráxico; un tipo de nuevo ecumenismo, centrado no en el diálogo interreligioso en estricto sentido ni en torno a cuestiones de principios doctrinarios, sino fundamentalmente respecto de cuestiones globales de solidaridad, paz, igualdad, justicia, ecología, derechos humanos, entre otros. En torno a estas cuestiones asumidas como preocupaciones comunes, se perciben posibilidades para un ecumenismo transreligioso y transcultural.

En relación con esto, no podemos perder de vista que la religión ha sido un factor de modernización en la sociedad occidental; al menos lo hemos podido ver en las tradiciones monoteístas, que traen consigo gérmenes secularizantes y modernizadores.[21] A la modernización occidental ha pertenecido como rasgo esencial la universalización. Basta recordar a Weber en su paradigmático análisis sobre el decurso de la modernidad occidental: "El hijo de la moderna civilización occidental, que trata problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico, desde el siguiente planteamiento: ¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que [al menos tal y como tendemos a representarlos] se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?".[22] Esta perspectiva universalista, que hunde sus raíces en el universalismo de la tradición judeocristiana, ha dado lugar a varios conceptos constructivos que caracterizan el perfil de nuestra cultura —esto sin negar que también hayan podido causar muchos de los problemas actuales—; a saber, la idea de progreso de la humanidad, la formulación de una ética universalista, el proyecto de una religión de la humanidad y, más recientemente, la universalidad de los derechos humanos, así como la existencia de un mercado mundial, llegando quizá hasta la globalización, el cosmopolitismo.

La historia de la modernización y la secularización debemos entenderla como intrínsecamente ligada al universalismo de la religión cristiana. Y si bien es cierto que la religión ha sufrido los efectos del proceso secularizador

---

[21] José Casanova señalaba la diferencia entre el modelo de modernidad y secularidad francesa, que tuvo que anular de la sociedad a la religión —o reducirla al mínimo posible—, y otros modelos de modernización y secularización, en los que la religión contribuyó a dichos procesos, y a la inversa, la modernización revitalizó los procesos de apropiación religiosa. *Cfr*. Javier Gil-Gimeno, "Secularizaciones y manifestaciones religiosas. Las teorías de la secularización a través del *Religion Monitor* de la Fundación Bertelsmann" RIPS. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 15, núm. 1, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2016, pp. 9-27.

[22] Cit. por José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 25.

de la modernización, también es cierto que ha sido y puede continuar siendo un factor de modernización, al menos el cristianismo en cuanto religión y en cuanto sustrato cultural de la modernidad occidental.[23]

Sin negar el potencial beligerante, su instrumentalización política, así como la legitimación (sacralización) de la violencia, cuya encarnación se presenta de forma evidente en el fundamentalismo y en el terrorismo —como quizá también se encarne en el nacionalismo político actual—, las religiones, en particular las grandes religiones en el nuevo marco de la globalización pueden desplegar un enorme potencial civilizador —un ecumenismo pacifista, como el promovido por *Fratelli tutti*, del cual hablaremos líneas abajo—, apostando por el cosmopolitismo y contribuyendo a la convivencia mundial. Si las religiones pretenden la salvación integral del ser humano y ofrecen sistemas éticos con pretensión de validez universal, en cuanto tales, disponen de una gran capacidad no sólo de adaptación, sino también de aceleración de la globalización no sólo en su vertiente económica, sino en la perspectiva de la solidaridad universal —idea propuesta desde hace varias décadas por Juan Pablo II—.

Lo anterior pone de manifiesto la exigencia tanto de un diálogo interreligioso que apueste por un pluralismo tolerante en cuestiones de verdad y respetuoso de la diversidad religiosa. Pérez Tapias sostenía que la talla moral más elevada del diálogo intercultural se alcanzaba cuando se lograba un verdadero diálogo interreligioso —este último sería el catalizador del primero—; y Hans Küng subrayaba que la condición para alcanzar la paz en el mundo era lograr la paz entre las religiones. Un auténtico diálogo inter y transreligioso, como nos instruyó la misma secularización, debe apostar por hacer suya la causa del mundo en cuestiones de justicia y solidaridad —especialmente en temas relativos al reconocimiento de la dignidad de todo ser humano como lugar privilegiado de encuentro para ese nuevo ecumenismo cosmopolita—.

Ülrich Beck,[24] por su parte, ha propuesto en una fórmula pragmática la tarea —que desde el punto de vista de la ortodoxia respectiva confesional no es nada fácil; pero, desde el punto de vista de la ortopraxis ética, es sumamente práctico y quizás, también, necesario— que pueden desempeñar las religiones en la construcción de una modernidad autorreflexiva y crítica consigo misma: "paz en vez de verdad".[25]

[23] En este punto, habrá que situar las conclusiones del debate entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger de 2005. *Cfr.* J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

[24] Ü. Beck, *op. cit.*

[25] Gianni Vattimo, desde sus presupuestos filosóficos, había destacado hace varias décadas el valor de la secularización en cuanto que favorecería a la reivindicación del primado de

El encontronazo de los universalismos puede esquivarse diferenciando en la praxis diversos niveles. Hay que distinguir el nivel en el que los dogmatismos y absolutismos de las grandes religiones chocan del nivel en el que, debido a la espesura religiosa del mundo, la colaboración pragmática sobre el terreno tiene éxito desde hace tiempo. Más allá de todas las batallas y guerras segregacionistas se impone la praxis de la plusvalía cooperativa. Es decir, los grupos pueden ser teológicamente intolerantes los unos con los otros y pese a ello colaborar de forma creativa para hacer realidad deseos compartidos. Los expertos en teología y sus disputas infinitas podrían aprender de esta constatación empírica […] Aunque en todas partes se habla de las barreras que los fundamentalismos religiosos se interponen, opinión que aparece en los medios de comunicación, hace tiempo que un pragmatismo cotidiano del *sensus communis religioso* trabaja en sentar las bases de una cooperación transfronteriza religioso-secular, más que nada por el provecho que puede reportar a todos los implicados. Esta cooperación se extiende tanto a proyectos educativos como al apoyo de los pobres, la protección de las minorías o el trato a los migrantes [legales e ilegales]. Quien considere básicamente falsa la tesis de la plusvalía de la cooperación interreligiosa puede que se lleve un desengaño si toma nota de que en muchos sitios el pragmatismo interconfesional ya se ha institucionalizado y convertido en una obviedad. En un proceso más bien informal, surgen formas y foros de actuación que tienden puentes entre las diferencias religiosas y la división secular-religioso. Las comunidades religiosas crean la raigambre local de un 'secularismo religioso' que se enfrenta a las rigideces y fronteras que trazan las Iglesias 'públicas' establecidas [organizadas estatalmente] […] Es evidente que esas reflexiones no impresionarán ni por

la *caritas* por sobre la *veritas*. *Cfr.* G. Vattimo, "Metafísica, violencia, secularización", en Vattimo, G. (coord.), *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 63-88. Para el filósofo turinés, la fe es un "creer que se cree" (*credere di credere*) en que el amor es más fuerte que la ley y cualquier ser sobrenatural, y una fidelidad de memoria a la historia del abajamiento de Dios, y que su muerte pone fin a la sacralización violencia de lo sagrado. Asimismo, pone fin a la cristiandad y su régimen y a una interpretación del cristianismo como religión fuerte. Para este autor italiano, el futuro de la religión, en general, es estético —la religión no desaparecerá, no obstante, como no desparecen las obras de arte pasadas que guardamos con auténtica piedad y devoción en el museo—. El futuro del cristianismo secularizado en particular es ético, pues expresa Vattimo: "Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sacrales de la sociedad cristiana, el tránsito a una ética de la autonomía, a la laicidad del Estado, a una menos rígida literalidad en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no se entiende como venir a menos o despedida del cristianismo, sino como una más plena realización de su verdad que es, recordémoslo, la *kénôsis*, el abajamiento de Dios, la negación de los rasgos 'naturales' de la divinidad", rasgos autoritarios, arbitrarios, violentos e irracionales. *Vid.* G. Vattimo, *Creer que se cree,* Barcelona, Paidós, 1996, pp. 40-41.

> supuesto detendrán a los fundamentalistas enamorados sangrienta y rabiosamente de la violencia, pero ¿qué lo hará, si no?[26]

El cosmopolitismo al que hace referencia Beck debilita las fronteras que separan cualquier frontera que pueda existir entre los universos vitales de los pueblos y religiones. El cosmopolitismo, por lo tanto, también elimina las confrontaciones entre comunidades (religiosas, estatales, culturales, entre otros) ya que elimina el concepto de "otro" como un extraño.

En ese marco puede interpretarse la llamada del papa Francisco, en su encíclica publicada en 2020, *Fratelli tutti*,[27] especialmente en el capítulo VIII, en el que se centra en el diálogo interreligioso, tan necesario en estos contextos actuales tan problemáticos y conflictivos. Pero, a manera de paréntesis, debemos recordar que el diálogo interreligioso, en general cualquier forma de diálogo —como plantearon Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel en su magnífico proyecto de una ética comunicativa— supone condiciones y reglas para que efectivamente se dé, y el requisito fundamental es tratar a los interlocutores como personas, sujetos dialogantes válidos, fines en sí mismos. Además, el auténtico diálogo busca el entendimiento recíproco, pues éste subyace a toda pretensión comunicativa, más que la imposición de la verdad. El texto pontificio señala que el objetivo del diálogo es "establecer amistad, paz, armonía y compartir valores y experiencias morales y espirituales en un espíritu de verdad y amor".[28] Más allá de los motivos teológicos, se puede ver como una invitación a que, bajo la premisa de la condición de criatura y su consecuente experiencia de finitud y fragilidad de las personas, las distintas religiones al considerar a cada persona como criatura, llamada a ser hijo o hija de Dios, sienten las bases para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia, puesto que un sincero y humilde culto a Dios "no lleva a la discriminación, al odio y la violencia, sino al respeto de la sacralidad de la vida, al respeto de la dignidad y la libertad de los demás, y al compromiso amoroso por todos".[29] Esto se debe a que, a decir del pontífice, las convicciones de los creyentes cristianos y de otras religiones están impregnadas de valores que construyen relaciones fraternas. Y dado que el perdón y la reconciliación son fundamentales en nuestro tiempo, las tradiciones religiosas deben ser fermento de solidaridad y la fraternidad: "Los creyentes de las distintas religiones sabemos que hacer presente a Dios es un bien para nuestras socieda-

[26] Ü. Beck, *op. cit.*, p. 203-204.

[27] Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti*, *sobre la fraternidad y la amistad social*, Vaticano, Editrice Vaticana, 2020.

[28] *Ibidem,* núm. 271.

[29] *Ibidem,* núm. 283.

des. Buscar a Dios con corazón sincero, siempre que no lo empañemos con nuestros intereses ideológicos o instrumentales, nos ayuda a reconocernos compañeros de camino, verdaderamente hermanos".[30]

En este tenor, se concibe la libertad religiosa no sólo como *conditio sine qua non* para el diálogo, sino como baluarte y una aportación decisiva para esa fraternidad humana, contra toda forma de totalitarismo y fundamentalismo (religioso y laicizante): "Hay un derecho humano fundamental que no debe ser olvidado en el camino de la fraternidad y de la paz; el de la libertad religiosa para los creyentes de todas las religiones. Esa libertad proclama que podemos 'encontrar un buen acuerdo entre culturas y religiones diferentes; atestigua que las cosas que tenemos en común son tantas y tan importantes que es posible encontrar un modo de convivencia serena, ordenada y pacífica, acogiendo las diferencias y con la alegría de ser hermanos'".[31]

Conclusiones

Para cerrar la presente reflexión, queremos puntualizar que es necesario un cambio de perspectiva en el análisis de la modernización y de la secularización —en el sentido de que debemos hablar de "modernidades múltiples" y "secularizaciones múltiples"—.[32] También debemos reconocer que las religiones disponen de una oportunidad histórica para convertirse en catalizadores de una globalización positiva. Pueden pasar de ser parte del problema —por las frecuentes muestras de fanatismo e intolerancia—, para convertirse en parte de la solución, mediante ese ansiado diálogo, ese ecumenismo y ese cosmopolitismo que lleve a la práctica de la tolerancia intrarreligiosa, interreligiosa y transreligiosa, desde el mínimo ético universal de la dignidad de la persona humana y sus derechos inalienables.

Pero la idea de un diálogo inter y transreligioso que posibilite no el relativismo de las creencias, sino el cosmopolitismo de la inclusión y la tolerancia quizá suene a una ilusión más; pero deberá ser una ilusión al modo kantiano, ilusión trascendental que nos sirva de idea regulativa, pues por ahora la falsa ilusión de la disolución de las religiones no ha garantizado un mundo mejor, puesto que, como en los años más recientes, hemos presenciado también formas de neofundamentalismo político e ideológico, que

[30] *Ibidem,* núm. 274.

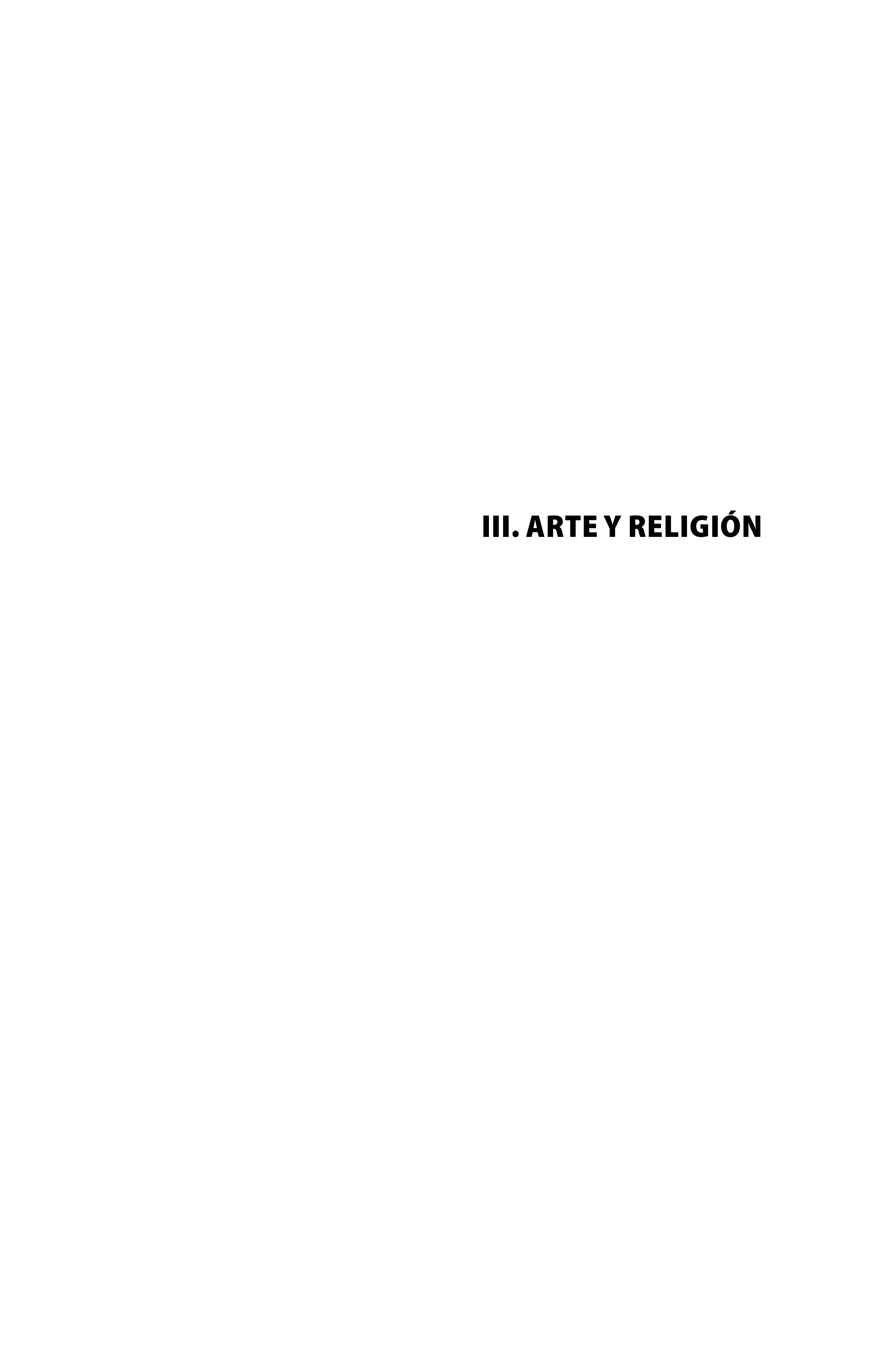
[31] *Ibidem,* núm. 279.

[32] Fue José Casanova quien utilizó el concepto *modernidades múltiples* y, con él, el de *secularidades múltiples*; pero es Javier Gil Gimeno quien se ocupó de tematizarlo y desarrollarlo. *Vid.* J. Gil Gimeno, "Secularizaciones múltiples", *Sociología histórica: Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, núm. 7, 2017, pp. 291-319. *Cfr*. Luc Ferry y Marcel Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos, 2007.

aunque se presenten como laicos, han mantenido vivos muchos rasgos de "lo peor" de las religiones.

Si la religión no se fue durante la modernización y la secularización, no lo hará ahora en la postsecularización. Este hecho invita a adoptar una nueva perspectiva respecto de las religiones y a incorporarlas como factor crítico de modernización. Jürgen Habermas, desde hace por lo menos una década y media,[33] ha insistido en la necesidad de introducir en la argumentación pública de la razón comunicativa el potencial semántico de los lenguajes religiosos que portan valores imprescindibles para la regeneración democrática de una modernidad "que descarrila" (y para los que no se ha encontrado traducción secular). Finalmente, si la globalización, como último estadio en curso del proceso de modernización, permite a la religión existir en un horizonte cosmopolita, quizás esto traiga consigo el reto dialéctico de resacralizar el mundo —y a la persona humana en su dignidad esencial— y de desacralizar —secularizar— a las religiones, cuestión que quedará abierta para seguir ampliando nuestras reflexiones.

[33] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, tomo 1, Madrid, Taurus, 1987; también de él, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Barcelona, Paidós, 2002; del mismo autor, *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006; también, "Apostillas sobre una sociedad post-secular", *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 31, Bogotá, 2008, pp. 169-183; por último, del mismo autor, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. LIII, núm. 60, México, 2008, pp. 3-20.



III. ARTE Y RELIGIÓN

UNA DEUDA INTERCULTURAL PENDIENTE: EL DIÁLOGO QUE NUNCA FUE… IMPOSICIÓN DOCTRINAL EN LAS CULTURAS INDÍGENAS AMERICANAS

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes *

Resumen El problema de fondo en la cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un "nosotros" del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los "otros", que desde el "nosotros" son rechazados *a priori* como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación desventajosa del otro por el mero hecho de su diferencia respecto al extraño que adviene a su círculo cultural. Las consecuencias de esta tendencia antropológica son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida del sustrato cultural autóctono.

Abstract The underlying problem in the intercultural question is the taking of a position in the face of a cultural reality different from one's own that can be undervalued by ethnocentric approaches positioned in an iron, non-negotiable and unquestioned way in a "we" of which those social subjects belonging to the scope of the "others" are not part, who from the "we" are rejected a priori as savages, barbarians, brutes or any other derogatory designation that indicates the disadvantageous relationship of the other by the mere fact of its difference with respect to the stranger that comes to its cultural circle. The consequences of this an-

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

thropological tendency are serious because they involve mechanisms of imposition of cultural parameters totally foreign to those of the peoples receiving Western culture, this leads to ideological violence and a gradual erosion of the various indigenous cultural livelihoods that in the long run would lead to an irreparable loss of the indigenous cultural substratum.

Palabras clave
Diálogo intercultural, diálogo interreligioso, indígenas, imposición, deuda social, etnocentrismo

Keywords
Intercultural dialogue, interreligious dialogue, indigenous people, taxation, social debt, ethnocentrism

En este escrito, y como se indica en el título, pretendo acercarme —en un primer momento— a tres fuentes coloniales donde se plasma el parecer indígena frente al proceso de imposición del cristianismo en sus culturas, a saber: un texto de fray Bartolomé de las Casas (dominico en contexto maya); un fragmento del *Coloquio de los 12,* de fray Bernardino de Sahagún (Franciscano en contexto náhuatl), y la carta de Sogoyewapha, Red Jacket, a su evangelizador protestante entre los Seneca (cultura indígena de Norteamérica). También incluiré (aún en esta primera parte) algunas citas del padre Eleazar López, sacerdote católico de origen étnico zapoteco. En un segundo momento, aparecerán varias referencias a la cuestión indígena en los documentos eclesiales a lo largo de la historia, los cuales contribuyen a entender dichas dificultades de interculturalidad e interacción en ámbito interreligioso; destacan las peticiones de disculpa y perdón de la jerarquía católica a los indígenas por los excesos y abusos en estos complicados procesos históricos, cuestión tan en boga dada la carta que el presidente de México hizo llegar recientemente tanto al rey de España, como al papa. Finalmente, cerraremos este texto con algunas referencias de fuentes coloniales desde territorio andino del mismo proceso de dominación, imposición y sometimiento que padecieron los indígenas y su propia visión frente a este proceso.

La finalidad de la presente compilación es dar a conocer estas perspectivas desde la parte sometida y generar las bases de un diálogo que nunca fue, porque estos cuestionamientos expresados en su momento histórico fueron desechados, olvidados o ni siquiera considerados.

Empecemos por la referencia recopilada por fray Bartolomé de las Casas, recordando que al sur de Cartagena (en los actuales Colombia y Ecuador) se extendía el territorio de los zenúes, que se dividía en tres señoríos: Finzenú, Panzenú y Zenufana, que dominaban las hoyas de los ríos Sinú, San Jorge, bajo Cauca y Nechí. Esta división del territorio se había originado tiempo atrás, cuando gobernaron durante mucho tiempo tres señores, de los cuales, el más importante era Zenufana. Este señor tenía el control del área donde se pobló Zaragoza y parte de las riberas del río Cauca, hasta las sabanas de Aburrá, que eran las tierras más ricas. En el Finzenú, ubicado treinta leguas al sur de Cartagena, en la hoya del río Sinú, gobernaba su hermana, a quien Zenufana quería que todos los vasallos le rindieran gran pleitesía. Entre los numerosos caciques sujetos a Finzenú, dos de ellos fueron requeridos por el conquistador Martín Fernández de Enciso en 1509. La lectura del requerimiento era un acto precedente a la intervención armada, pues la finalidad era, en primera instancia, la expansión de la fe; así, pues, se leía el requerimiento mediante el cual se solicitaba a los jefes locales la entrega del territorio y el mando. La siguiente referencia se ubica en el contexto que acabamos de presentar:

> Yo requerí de parte del rey de Castilla, a dos caciques destos del Cenú, que fuesen del rey de Castilla, y que les hacía saber cómo había un solo Dios, que era Trino y Uno y gobernaba el cielo y la tierra, y que éste ha venido al mundo y ha dejado en su lugar a Sant Pedro, y que Sant Pedro había dejado por su sucesor en la tierra al Santo Padre, que era Señor de todo el mundo universo, en lugar de Dios, y que este santo padre, como Señor del Universo, había hecho merced de toda aquella tierra de las Indias y del Cenú al rey de Castilla, y que por virtud de aquella merced que el papa había hecho al rey, les requería que ellos le dejasen aquella tierra, pues le pertenecía; y que si quisiesen vivir en ella, como se estaban, que le diesen la obediencia como a su señor, y le diesen en señal de obediencia alguna cosa cada año, y que eso fuese lo que ellos quisiesen señalar; y que si esto hacían, que el rey les haría mercedes y les daría ayuda contra sus enemigos, y que pornía entre ellos frailes o clérigos que les diesen las cosas de la fe de Cristo, y que si algunos se quisiesen tornar cristianos, que les haría mercedes, y que los que no quisiesen ser cristianos, que no les apremiarían a que lo fuesen, sino que se estuviesen como se estaban. Respondiéronme que en lo que decía que no había sino un Dios y que éste gobernaba el cielo y la tierra y que era señor de todo, que le parecía bien y que así debía ser, pero que en lo que decía que el papa era señor de todo el Universo, en lugar de Dios, y que él había hecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dijeron que el papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que el rey, que pedía y tomaba merced, debía ser algún loco, pues pedía lo que era de

> otros, y que fuese allá a tomarla, que ellos le pornían la cabeza en un palo, como tenían otras, que me mostraron, de enemigos suyos, puestas encima de sendos palos, cabe el lugar, y dijeron que ellos se eran señores de su tierra y que no había menester otro señor. Yo les torné a requerir que lo hiciesen; si no, que les haría la guerra y les tomaría el lugar y mataría a cuantos tomase o los prendería y los vendería por esclavos. E respondiéronme que ellos me pornían primero la cabeza en un palo e trabajaron por lo hacer, pero no pudieron, porque les tomamos el lugar por fuerza, aunque nos tiraron infinitas flechas e todas herboladas, e nos hirieron dos hombres con hierba.[1]

En este sentido, no estaría de más recordar que el proceso de evangelización de los indios fue largo y doloroso, no fue cristalino y prístino, sino plagado de contradicciones e intereses mundanos entremezclados con la práctica catequética, lo que condicionaría la respuesta de los indígenas frente al nuevo mensaje; al respecto, puede resultar ilustrativo y sugerente lo expresado en el documento de iniciativa franciscana el *Coloquio de los Doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

> Habéis dicho
> que no son verdaderos dioses los nuestros.
> Nueva palabra es ésta,
> la que habláis
> y por ella estamos perturbados,
> por ella estamos espantados.
> Porque nuestros progenitores,
> los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
> no hablaban así.[2]

Y más adelante, en el mismo texto, se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

> Tranquila, pacíficamente,
> considerad, señores nuestros,
> lo que es necesario.
> No podemos estar tranquilos,

---

[1] Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de Las Indias*, t. III, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 44-45.

[2] Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 149.

y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos.
Haced con nosotros,
lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.[3]

En el capítulo siguiente, los frailes arremeten nuevamente, pero añadiendo un "toque" de coerción que siempre ayuda al convencimiento si la voluntad se torna difícil de entregar:

Vosotros no habéis adorado al verdadero Dios
Porque nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios,
Ni teníais el libro divino,
Nunca vino a llegar a vosotros
Su reverenciado aliento, palabra.
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero si ahora no queréis escuchar,
El reverenciado aliento, la palabra de Dios
Mucho es lo que peligraréis.
Y Dios que ha comenzado vuestra ruina,
La llevará a término,
Entonces del todo pereceréis.[4]

Al respecto, resulta sorprendente lo que resguarda la memoria colectiva de los pueblos indígenas contemporáneos, así es muy ilustrativa la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo contemporáneo entre los personajes de Cortés y Moctezuma en esta danza en contexto náhuatl en Texcoco, México:

Cortés: —Es tan eterno este Dios, que si quieres ver su gloria
olvida tu ley que tienes y observa a un Dios verdadero—. Moctezuma: —¿Y
para qué traes tu acero?— Cortés: —Porque si renuente estás y no admites
lo que quiero, en él experimentarás que éste es el Dios verdadero—.

[3] *Ibidem*, p. 155.
[4] *Ibidem*, pp. 160-161.

Para proseguir con el recuento de casos anunciados al inicio del texto, podemos también encontrar ejemplos de la intolerancia y eclipse de la otredad en los intentos de evangelización (desde la vertiente protestante) de los indígenas de Norteamérica en las reservaciones creadas en el siglo xix para contener a esos grupos culturales. En el ámbito religioso, estas reservaciones fueron también medios de expansión del cristianismo por medio de misioneros protestantes. Desde dicha perspectiva, resalta la siguiente carta que recuerda —en pleno siglo xix— las imprecaciones que los sabios indígenas nahuas hicieron a los frailes franciscanos en el *Coloquio de los Doce*. En este caso, se trata de la carta de Sogoyewapha, Red Jacket, de la nación de los Seneca, quien nació en 1752 y murió en 1830. La carta, titulada *Red Jacket on the Religion of the White Man and the Red*, fue escrita en 1805 y enviada al Consejo de Jefes de las Seis Naciones después de que el señor Cram (así nombrado en estas fuentes y referido como misionero) hubiera predicado entre los indígenas y explicado su razón de estar con ellos:

> Amigo y Hermano: Fue la voluntad del Gran Espíritu que viniéramos a estar juntos este día. Él ordena todas las cosas y nos ha dado un buen día para nuestro Consejo. Él ha tomado parte en esto desde antes del Sol y es el que hizo que alumbrara con brillantez sobre nosotros este día. Nuestros ojos están abiertos así que vemos claramente; nuestros oídos están despejados así que hemos sido capaces de escuchar claramente las palabras que nos has hablado. Por todos estos favores agradecemos al Gran Espíritu, y solamente a Él.
>
> Hermano, el inicio de este Consejo fue debido a ti. Fue requerido por ti y nosotros venimos a estar juntos en este mismo momento por ti. Hemos escuchado con atención lo que has dicho. Y nos has requerido que nosotros hablemos libremente lo que hay en nuestra mente. Esto nos da gran alegría; porque ahora consideramos que estamos frente a ti y podemos decir lo que pensamos. Todos aquí han escuchado tu voz y todos hablamos a ti ahora como un solo hombre. Nuestras mentes están todas de acuerdo.
>
> Hermano, tú dices que quieres una respuesta a tu plática antes de que dejes este lugar. Eso es justo lo que ahora tendrás, ya que estás lejos de casa y no queremos retrasarte. Pero primero miraremos un poquito atrás y te diremos lo que nuestros padres nos habían dicho y lo que hemos oído de los hombres blancos. Hermano, escucha lo que decimos. Hubo un tiempo cuando nuestros antepasados poseyeron esta gran isla. Sus asentamientos se extendían desde donde nace el sol hasta donde muere. El Gran Espíritu había hecho todo esto para el uso de los indios. Él había creado el búfalo, el venado, y los otros animales para comer. Él había hecho el oso y el castor. Sus pieles nos servían como ropa. Él los había dispersado por todo el territorio y nos enseñó cómo

cazarlos. Él había hecho que la tierra diera maíz para nuestro pan. Todo esto había hecho por sus hijos porque los amaba. Si nosotros teníamos disputas por nuestros territorios de caza, éstas disputas generalmente se arreglaban sin mucho derramamiento de sangre.

Pero un mal día vino sobre nosotros. Sus padres cruzaron la Gran Agua y se asentaron en esta isla. Su número era pequeño. Ellos encontraron amigos y no enemigos. Ellos nos dijeron que habían dejado su propia nación por miedo y vulnerabilidad y habían venido aquí a disfrutar de su religión. Ellos pidieron un poco de tierra. Nosotros tuvimos lástima de ellos, atendimos sus peticiones, y ellos se asentaron entre nosotros. Nosotros les dimos maíz y carne; ellos nos dieron veneno en recompensa.

Los hombres blancos, hermano, habían descubierto nuestro territorio. Siempre regresaban y vinieron más y más entre nosotros. Aun así, no les temimos. Los tuvimos como amigos. Ellos nos llamaron hermanos. Nosotros les creímos y les ofrecimos más grandes territorios. Al final su número se incrementó enormemente. Querían más tierra; querían nuestra nación. Nuestros ojos se abrieron y nuestras mentes se hicieron difíciles. El comercio llegó con sus mercancías. Los indios fueron forzados a pelear contra otros indios, y mucha de nuestra gente fue así destruida. Ellos también trajeron licores cada vez más fuertes entre nosotros. Eran fuertes y poderosos, y esclavizaron a muchos.

Hermano, nuestros territorios fueron una vez inmensos y los suyos muy pequeños. Pero ahora han llegado a ser un gran pueblo, y nosotros ahora difícilmente tenemos un lugar para tender nuestras cobijas. Ustedes han tomado todo el país, pero aún no están satisfechos, ahora quieren forzar su religión sobre nosotros.

Hermano, continúa escuchando. Dijiste que fuiste enviado a instruirnos en cómo adorar al Gran Espíritu de forma agradable a Él; y, si nosotros no tomamos tu religión, ésa que enseñan los hombres blancos, seremos infelices por siempre. Dices que tú estás bien y nosotros estamos perdidos. ¿Cómo sabemos que esto es verdad? Nosotros sabemos que tu religión está escrita en un libro. Si fuera para nosotros, tanto como es para ti, ¿por qué el Gran Espíritu no nos lo dio a nosotros?, y no solamente a nosotros, sino ¿por qué Él no les dio a nuestros antepasados el conocimiento de ese libro, con el significado y el entendimiento correcto para entenderlo? Nosotros sabemos solamente lo que tú nos dices. ¿Cómo sabremos cuándo creerte, siendo tan frecuentemente decepcionados por los hombres blancos?

Hermano, dices que hay solamente un camino para adorar al Gran espíritu. Si no hay más que una religión, ¿por qué ustedes los blancos difieren tanto acerca de esto? ¿Por qué no todos están de acuerdo, aunque leen todos el mismo libro?

Hermano, no entendemos estas cosas. Nos has dicho que tu religión fue dada a tus antepasados y ha sido pasada de generación en generación, de padre a hijo. Nosotros también tenemos una religión que fue dada a nues-

tros ancestros y ha sido transmitida de generación en generación a nosotros, sus hijos. Nosotros adoramos de acuerdo a eso. Y de acuerdo a esa religión agradecemos todos los favores recibidos, nos amamos uno a otro y estamos unidos. Nosotros nunca peleamos por asuntos religiosos.

Hermano, el Gran Espíritu nos ha hecho a todos nosotros, pero Él ha hecho gran diferencia entre sus hijos blancos y sus hijos rojos. Él nos ha dado diferentes complexiones y diferentes costumbres. A ustedes Él les ha dado las artes. A nosotros Él nos ha abierto los ojos. Sabemos que estas cosas son verdad. Así, si Él ha hecho gran diferencia entre nosotros en otras cosas, ¿por qué no deberíamos concluir que Él nos ha dado diferente religión de acuerdo a nuestro entendimiento? El Gran Espíritu está siempre en lo correcto. Él sabe lo que es mejor para sus hijos, y nosotros estamos satisfechos.

Hermano, nosotros no deseamos destruir tu religión o quitártela. Nosotros únicamente queremos vivir y disfrutar la nuestra propia.

Hermano, tú dices que no has venido a coger nuestra tierra o nuestro dinero, pero ilumina nuestras mentes al respecto. No te diré que he estado en tus reuniones y vi cómo colectas dinero. No podré decir para qué es ese dinero, pero supongo que para el ministro; y, si nosotros tenemos que conformarnos con tu modo de pensar, tal vez es cierto que tú quieres algo más de nosotros.

Hermano, sabemos lo que has estado predicando a los hombres blancos en este lugar. Esos hombres son nuestros vecinos. Estamos familiarizados con ellos. Nosotros preferimos esperar un poco más y veremos qué efectos tiene tu prédica sobre ellos. Si descubrimos que los haces más buenos, los vuelves honestos y menos dispuestos a estafar a los indios, tal vez consideraremos otra vez lo que nos has venido a decir.

Hermano, ahora has escuchado nuestra respuesta a tu prédica, y esto es todo lo que tenemos que decir por ahora.

Como vamos a partir, iremos a darte la mano, y esperamos que el Gran Espíritu te proteja en tu viaje de regreso y llegues con bien donde tus amigos.[5]

Enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de estas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera; es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

[5] Sogoyewapha, "Red jacket on the religion of the white man and the red", *The World's Famous Orations. America: I (1761–1837),* 1906 [en línea], https://www.bartleby.com/268/8/3.html La traducción es mía.

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas que —de esta forma— se apropiaron del cristianismo desde su proceso selectivo y dinámico, que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Los problemas interculturales no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan cada uno desde su propia instalación cultural, sino también —y de forma muy compleja— en la relación interna entre culturas que, por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica. Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre humanos.

El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un "nosotros" del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los "otros"; que desde el "nosotros" pudieran ser rechazados *a priori* como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde las ciencias sociales a este problema son graves, por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que, a la larga, llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos —el que aquí nos ocupa— en lo religioso. No se trata sólo de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aun la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura, se les considera como los eternos "menores de edad" que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

Desde este punto de vista, no podemos dejar de mencionar que, en los contextos latinoamericanos donde la cruz llegó junto con la espada, no es posible obviar esa realidad histórica con toda la carga simbólica que esto implica, pues ello marcó el derrotero a seguir en la peculiaridad de los procesos de evangelización desde el siglo XVI hasta la contemporaneidad.

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, por medio de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos *cultura* o, más todavía, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía —valga la metáfora— la completa demolición de las culturas nativas, para, desde el terreno llano resultante, edificar —sin ningún estorbo ni escollo— el cristianismo.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan; en primer lugar, la convicción absoluta de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a lo humano, en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del "nosotros"), en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde dicha perspectiva, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, creer, celebrar, puede y debe ser rechazado, pues atenta contra el modelo absoluto de lo humano, lo bueno, lo decente, lo valioso. Hoy en día, hacemos irrumpir en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación; pero para el periodo que estamos tratando, el siglo XVI en el contexto específico de la Conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

Llama la atención que, a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica asumida frente a las expresiones religiosas indígenas, tal y como denunciara Báez-Jorge en relación a grupos indígenas de Veracruz:

> Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales [nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas] en una carta pronunciamiento, suscrita en noviembre de 1999. Este documento (en el que se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes) fue redactado en un encuentro celebrado en Ixhuatlán de Madero [enclave de la cálida y lluviosa Huasteca Veracruzana] los días 12 y 13 del citado mes. En el curso de la reunión [en la que se presentó una muestra iconográfica de papel ceremonial, música ritual, oraciones propiciatorias y danzas], también se denunció que en algunos poblados la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas, prohibiéndoles la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a oficiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que "rinden culto al Diablo". Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás. La persecución contemporánea contra las "idolatrías" en la Huasteca, se inscribe en el contexto de la "Nueva Evangelización" convocada por Juan Pablo II y emprendida por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción, signada por una estrategia que oscila entre la represión cúltica y la integración devocional (finalmente otra forma de intolerancia), ha sido examinada […] en términos de transculturación religiosa y resistencia étnica. Las denuncias de los indígenas de la Huasteca ejemplifican lo que ocurre en otras regiones del país.[6]

Un ángulo de enfoque muy interesante sobre este conflicto de poderes implícito en el problema de la religiosidad popular nos lo proporcionan los comentarios de un sacerdote indígena, padre Eleazar López, experto del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Dichos comentarios parten del documento del obispo de San Cristóbal de las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel, quien, en su calidad de responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena, presentara el documento: *Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas.* En dicho documento, el prelado refiere que los indígenas, y, además, sacerdotes, laicos y religiosas que trabajan con ellos "casi no mencionan a Jesucristo. No afirmo que no creen en Él, o que no son cristianos ni católicos, sino que no aparece explícitamente su fe en Jesucristo".[7] Frente a ello, el padre Eleazar López contesta:

[6] Félix Báez-Jorge, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", *La Palabra y el Hombre,* núm. 115, julio-septiembre, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000, pp. 7-23.

[7] Felipe Arizmendi, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", ponencia pre-

> Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos.[8]

Y en un tono mucho más claro acerca del problema cultural implícito, puntualiza:

> Los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia, como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo está presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia.
>
> Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de

sentada en la *Asamblea Nacional de Pastoral Indígena,* Ciudad de México, 16 de enero de 2008 [en línea], www.celam.org/documentacion/210.doc

[8] *Ibidem,* nota al pie 1.

> comunicación elaborados en dichas culturas… Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la nueva evangelización y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios.[9]

En este sentido, no podemos no hacer mención del proceso vivido en el reciente sínodo especial de los obispos de la región Panamazónica, celebrado en octubre de 2019 y que culminó con la exhortación apostólica del papa Francisco: *Querida Amazonia.*

El sínodo especial para la Amazonia congregó, por primera vez, a toda la región Panamazónica; aunque ya habían existido esfuerzos de conjuntar varias diócesis, nunca se había hecho una reunión de este tipo con todo el trabajo de consulta que hubo detrás. Desde la aparición del primer documento preparatorio, antes, incluso, de que llegaran las respuestas del cuestionario diseminado por todas las diócesis involucradas en este territorio, llamó poderosamente la atención la decidida valoración de las culturas indígenas presentes en este territorio. Más aún, el enfoque fue del todo novedoso al reconocerse la tragedia occidental en materia ecológica posibilitada por una concepción pragmática, materialista e instrumental del mundo. Frente a dicha situación, la revaloración de los grupos indígenas amazónicos en cuanto a sus cosmovisiones ancestrales y la respetuosa y responsable relación que mediante ellas han establecido con su entorno natural, irradia luz y llena de posibilidades al mundo occidental en su reconocimiento de la crisis ecológica en la que se encuentra inmerso y que difícilmente saldrá con sus propios recursos intelectuales, siendo esa concepción del mundo la que nos metió en el desequilibrio contemporáneo.

Uno de los puntos más valiosos que encuentro en las líneas de reflexión que atraviesan todos los documentos en sus diferentes fases es el de acuñar la noción de una ecología cultural; esto es, una ecología antropocéntrica donde el ser humano es el centro de gravedad y no los recursos naturales como bienes absolutos disociados del humano. Lo que hemos hecho con la naturaleza nos lo hemos hecho como seres humanos en nuestras deterioradas relaciones sociales, también instrumentalizadas, fugaces, utilitarias, convirtiendo al hombre en un ser de uso y desechable en cuanto no tiene qué aportar en lo productivo desde el punto de vista meramente económico.

El hecho de haber incorporado hasta la médula de los planteamientos acerca de la naturaleza y las relaciones humanas a los grupos indígenas es una postura eclesial que dejó atónitos a varios sectores académicos. Desde la antropología, desde hace tiempo se había destacado esa cualidad de los

[9] *Ibidem,* notas al pie 11 y 12.

grupos indígenas americanos en su relación con el entorno natural; pues, al considerar personificados los elementos naturales que los circundan, la vecindad del mundo se prolonga más allá del vecino humano para incorporar a los animales, plantas, montañas, agua, minerales, entre otros, también como vecinos no-humanos, pero partícipes de la Casa Común. Esto establece una relación ética con la naturaleza de la que el Occidente Moderno carece por completo y le vendría bien abastecerse de ese sentido de sacralidad en el entorno que habitamos. Las relaciones humanas en este contexto indígena se extienden con la naturaleza y con Dios en una cosmovisión integradora que ha sido muy efectiva culturalmente hablando para lograr equilibrio ecológico y formas sustentables de producción local. Esta característica, vale la pena anotarlo, ha sido registrada etnográficamente no solamente en la Amazonia, sino también en los Andes, en los grupos indígenas centroamericanos, en Mesoamérica, Oasisamérica, Aridoamérica, los grupos nativos norteamericanos y canadienses hasta Alaska.

Definitivamente, este sínodo ha mostrado una forma de hacer Iglesia en diálogo y compromiso. Esa sinodalidad se ve, incluso, en la consecución de documentos, especialmente en la forma suave e integradora de presentar la Exhortación Apostólica postsinodal pidiendo la lectura íntegra del documento conclusivo y destacando que nada se priva de aquello por no enunciarse en lo otro, sino que es un complemento y énfasis en algunas ideas.

En los momentos en que se elaboró el sínodo y salieron los documentos finales, no podíamos aún imaginarnos el extremo al que vendríamos a parar con esta situación de la emergencia sanitaria de la COVID-19. La urgencia de reflexionar acerca de nuestra forma de ser en el mundo y sus implicaciones no puede posponerse porque este mundo, desde su ontología, ya no da para más. La depredación de la que hemos hecho gala contra la naturaleza es la misma depredación que hemos establecido en nuestras relaciones humanas, socavando las bases mismas de nuestra existencia material y también de nuestra sobrevivencia social.

En ese sentido, en la secuencia de documentos de este proceso sinodal, podemos extraer las siguientes notas que se adhieren a las ideas expresadas en el presente texto; así, en el *Instrumentum laboris* se apunta lo siguiente:

> La evangelización en América Latina fue un don de la Providencia que llama a todos a la salvación en Cristo. A pesar de la colonización militar, política y cultural, y más allá de la avaricia y la ambición de los colonizadores, hubo muchos misioneros que entregaron su vida para transmitir el Evangelio. El sentido misional no sólo inspiró la formación de comunidades cristianas, sino también una legislación como las Leyes de Indias que protegían la dignidad de los indígenas contra los atropellos de sus pueblos y territorios. Tales abusos produjeron heridas en las comunidades y opacaron el mensaje de la Buena

Nueva; frecuentemente el anuncio de Cristo se realizó en connivencia con los poderes que explotaban los recursos y oprimían a las poblaciones.

Hoy día la Iglesia tiene la oportunidad histórica de diferenciarse netamente de las nuevas potencias colonizadoras escuchando a los pueblos amazónicos para poder ejercer con transparencia su rol profético. La crisis socio-ambiental abre nuevas oportunidades para presentar a Cristo en toda su potencialidad liberadora y humanizadora.

Son los pueblos de la Amazonia, especialmente los pobres y los culturalmente diferentes, los principales interlocutores y protagonistas del diálogo. Ellos nos confrontan con la memoria del pasado y con las heridas causadas durante largos períodos de colonización. Por ello, el papa Francisco pidió "humildemente perdón, no sólo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América".[10] En este pasado la Iglesia a veces ha sido cómplice con los colonizadores, ello sofocó la voz profética del Evangelio. Muchos de los obstáculos a una evangelización dialógica y abierta a la alteridad cultural, son de carácter histórico y se esconden detrás de ciertas doctrinas petrificadas.[11]

En este mismo orden de ideas, añade:

Sin embargo, tal como surge de los encuentros territoriales, existe una herida aún abierta por abusos del pasado. Justamente, en el año 1912 el papa Pío x reconoció la crueldad con la que fueron tratados los indígenas en la Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum.*[12] El episcopado latinoamericano en Puebla aceptó la existencia de "un enorme proceso de dominaciones" lleno de "contradicciones y desgarramientos" [DP 6). En Aparecida, los obispos

[10] Esta referencia ubica en el viaje apostólico del santo Padre Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay, del 5 al 13 de julio de 2015; más específicamente, se ubica este discurso en la participación en el *II Encuentro mundial de los movimientos populares*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 9 de julio de 2015 [en línea], http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html

[11] Santa Sede, *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio del Sínodo de los Obispos para la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica,* 6 y 7, p. 38, 2019.

[12] Santa Sede, *Lacrimabili Statu* [en línea], http://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html

Posteriormente, el papa Benedicto XVI emitió un mensaje con ocasión del centenario de esta carta: Santa Sede, *Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI a Monseñor Rubén Salazar Gómez, Arzobispo de Bogotá, con ocasión de la conmemoración del centenario de la carta encíclica "Lacrimabili Statu Indorum" de san Pío X* [en línea], http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20120615_bogota.html

pidieron "descolonizar las mentes" [DAp. 96). El papa Francisco recordó en el Encuentro con los pueblos de la Amazonía en Puerto Maldonado las palabras de Santo Toribio de Mogrovejo: "no solamente en tiempos pasados se les hayan hecho a estos pobres tantos agravios y fuerzas con tanto exceso, sino también hoy muchos procuran hacer lo mismo". Dado que todavía persiste una mentalidad colonial y patriarcal, es necesario profundizar un proceso de conversión y reconciliación.[13]

En la exhortación apostólica *Querida Amazonía* de marzo de 2020, el papa Francisco refuerza lo siguiente (mantengo los números para mayor claridad en la referencia citada, pues son varios y de omitirlos sería difícil localizarlos en la fuente):

15. Es necesario indignarse, como se indignaba Moisés [cf. *Ex* 11,8), como se indignaba Jesús [cf. *Mc* 3,5), como Dios se indigna ante la injusticia [cf. *Am* 2,4-8; 5,7-12; *Sal* 106,40]. No es sano que nos habituemos al mal, no nos hace bien permitir que nos anestesien la conciencia social mientras "una estela de dilapidación, e incluso de muerte, por toda nuestra región [...] pone en peligro la vida de millones de personas y en especial el hábitat de los campesinos e indígenas". Las historias de injusticia y crueldad ocurridas en la Amazonia aun durante el siglo pasado deberían provocar un profundo rechazo, pero al mismo tiempo tendrían que volvernos más sensibles para reconocer formas también actuales de explotación humana, de atropello y de muerte. Con respecto al pasado vergonzoso, recojamos, por ejemplo, una narración sobre los padecimientos de los indígenas de la época del caucho en la Amazonia venezolana: "A los indígenas no les daban plata, sólo mercancía y cara, y nunca terminaban de pagarla, pagaban, pero le decían al indígena": "Ud. está debiendo tanto" y tenía que volver el indígena a trabajar. Más de veinte pueblos *ye'kuana* fueron enteramente arrasados. Las mujeres *ye'kuana* fueron violadas y amputados sus pechos, las encintas desventradas. A los hombres se les cortaban los dedos de las manos o las muñecas a fin de que no pudieran navegar, junto con otras escenas del más absurdo sadismo".[14]

18. Nos alienta recordar que, en medio de los graves excesos de la colonización de la Amazonia, llena de "contradicciones y desgarramientos", muchos misioneros llegaron allí con el Evangelio, dejando sus países y aceptando una vida austera y desafiante cerca de los más desprotegidos. Sabemos que no todos fueron ejemplares, pero la tarea de los que se mantuvieron fieles al Evangelio también inspiró "una legislación como las Leyes de Indias que

[13] Santa Sede, *Amazonía: nuevos caminos…*, p. 117.

[14] *Cfr.* Ramón Iribertegui, *Amazonas: El hombre y el caucho*, vol. 4, Monografía, Caracas, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho-Venezuela, 1987, 307 y *ss*.

protegían la dignidad de los indígenas contra los atropellos de sus pueblos y territorios". Dado que frecuentemente eran los sacerdotes quienes protegían de salteadores y abusadores a los indígenas, los misioneros relatan: "Nos pedían con insistencia que no los abandonáramos y nos arrancaban la promesa de volver nuevamente".

Al mismo tiempo, ya que no podemos negar que el trigo se mezcló con la cizaña y que no siempre los misioneros estuvieron del lado de los oprimidos, me avergüenzo y una vez más "pido humildemente perdón, no sólo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América" y por los atroces crímenes que siguieron a través de toda la historia de la Amazonia.

28. El asunto es promover la Amazonia, pero esto no implica colonizarla culturalmente sino ayudar a que ella misma saque lo mejor de sí. Ese es el sentido de la mejor tarea educativa: cultivar sin desarraigar, hacer crecer sin debilitar la identidad, promover sin invadir. Así como hay potencialidades en la naturaleza que podrían perderse para siempre, lo mismo puede ocurrir con culturas que tienen un mensaje todavía no escuchado y que hoy están amenazadas más que nunca.[15]

Al respecto, el mismo papa Francisco, en Santa Cruz de la Sierra Bolivia en 2015, expresó lo siguiente:

Si realmente queremos un cambio positivo, tenemos que asumir humildemente nuestra interdependencia, es decir, nuestra sana interdependencia. Pero interacción no es sinónimo de imposición, no es subordinación de unos en función de los intereses de otros. El colonialismo, nuevo y viejo, que reduce a los países pobres a meros proveedores de materia prima y trabajo barato, engendra violencia, miseria, migraciones forzadas y todos los males que vienen de la mano […] precisamente porque, al poner la periferia en función del centro, le niega el derecho a un desarrollo integral. Y eso, hermanos, es inequidad y la inequidad genera violencia, que no habrá recursos policiales, militares o de inteligencia capaces de detener.

Y aquí quiero detenerme en un tema importante. Porque alguno podrá decir, con derecho, que, cuando el Papa habla del colonialismo se olvida de ciertas acciones de la Iglesia. Les digo, con pesar: se han cometido muchos y graves pecados contra los pueblos originarios de América en nombre de Dios. Lo han reconocido mis antecesores, lo ha dicho el Celam, el Consejo Episcopal Latinoamericano, y también quiero decirlo. Al igual que san Juan Pablo II, pido que la Iglesia —y cito lo que dijo él— "se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos" [Juan Pa-

[15] Papa Francisco, *Querida Amazonía,* 15, 18 y 28, Roma, Santa Sede, 2020.

blo ii, Bula *Incarnationis_mysterium*, 11]. Y quiero decirles, quiero ser muy claro, como lo fue san Juan Pablo II: pido humildemente perdón, no sólo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América. Y junto a este pedido de perdón y para ser justos, también quiero que recordemos a millares de sacerdotes, obispos, que se opusieron fuertemente a la lógica de la espada con la fuerza de la cruz. Hubo pecado, hubo pecado y abundante, pero no pedimos perdón, y por eso pedimos perdón, y pido perdón, pero allí también, donde hubo pecado, donde hubo abundante pecado, sobreabundó la gracia a través de esos hombres que defendieron la justicia de los pueblos originarios.[16]

Por su parte, la referencia a la *Incarnationis Mysterium,* de Juan Pablo ii, señala lo siguiente:

Sin embargo, se ha de reconocer que en la historia hay también no pocos acontecimientos que son un antitestimonio en relación con el cristianismo. Por el vínculo que une a unos y otros en el Cuerpo místico, y aún sin tener responsabilidad personal ni eludir el juicio de Dios, el único que conoce los corazones, somos portadores del peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido. Además, también nosotros, hijos de la Iglesia, hemos pecado, impidiendo así que el rostro de la Esposa de Cristo resplandezca en toda su belleza. Nuestro pecado ha obstaculizado la acción del Espíritu Santo en el corazón de tantas personas. Nuestra poca fe ha hecho caer en la indiferencia y alejado a muchos de un encuentro auténtico con Cristo.

Como Sucesor de Pedro, pido que en este año de misericordia la Iglesia, persuadida de la santidad que recibe de su Señor, se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos. Todos han pecado y nadie puede considerarse justo ante Dios [cf. *1 Re* 8, 46]. Que se repita sin temor: "Hemos pecado" [*Jr* 3, 25], pero manteniendo firme la certeza de que "donde abundó el pecado sobreabundó la gracia" [*Rm* 5, 20].[17]

Además de lo señalado por el papa Francisco como lo dicho por mis antecesores —especialmente Juan Pablo ii—, cabe incluir aquí los siguientes fragmentos de referencia de lo señalado por el anterior pontífice en México y en Santo Domingo:

La Iglesia, que con sus religiosos, sacerdotes y obispos ha estado siempre al lado de los indígenas, ¿cómo podría olvidar en este v Centenario los enormes

[16] *II Encuentro mundial de los movimientos populares…*

[17] Juan Pablo II, *Incarnationis mysterium. Bula de convocación del gran jubileo del año 2000*, Roma, Santa Sede, 1998.

> sufrimientos infligidos a los pobladores de este Continente durante la época de la conquista y la colonización? Hay que reconocer con toda verdad los abusos cometidos debido a la falta de amor de aquellas personas que no supieron ver en los indígenas hermanos e hijos del mismo Padre Dios.[18]
>
> El mensaje que hoy os entrego en tierras americanas, conmemorando cinco siglos de presencia del Evangelio entre vosotros, quiere ser una llamada a la esperanza y al perdón. En la oración que Jesucristo nos enseñó decimos: "Padre nuestro... perdónanos nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden". Jesús "tiene palabras de vida eterna" [*Ibid*., 6, 68]; él sabe lo que hay "en el corazón del hombre" [cf. *ibid*., 2, 25]. En nombre de Jesucristo, como Pastor de la Iglesia os pido que "perdonéis a quienes os han ofendido"; que perdonéis a todos aquellos que durante estos quinientos años han sido causa de dolor y sufrimiento para vuestros antepasados y para vosotros.[19]

En este mismo sentido apuntan las palabras y reconocimientos de injusticias y aproximaciones abusivas con las culturas de los indígenas americanos en el documento de la pontificia comisión *Iustitia et Pax*: "La Iglesia ante el racismo, para una sociedad más fraterna":[20]

> Con el *descubrimiento del Nuevo Mundo*, las actitudes cambian. La primera gran corriente de colonización europea es acompañada de hecho por la destrucción masiva de las civilizaciones precolombinas y por la sujeción brutal de sus habitantes. Si los grandes navegantes de los siglos XV y XVI eran libres de prejuicios raciales, los soldados y los comerciantes no practicaban el mismo respeto: mataban para instalarse, reducían a esclavitud los "indios" para aprovecharse de su mano de obra, como después de la de los negros, y se empezó a elaborar una teoría racista para justificarse.
>
> Los papas no tardaron en reaccionar. El 2 de junio de 1537, la bula *Sublimis Deus* de Pablo III denunciaba a los que sostenían que "los habitantes de las Indias occidentales y de los continentes australes... debían ser tratados como animales irracionales y utilizados exclusivamente en provecho y

[18] Este mensaje se ubica en el viaje a la República Dominicana, México y Bahamas: Juan Pablo II, *Discurso del santo padre Juan Pablo II a los indígenas y campesinos de México,* Roma, Santa Sede, 1979 [en línea], http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790129_messico-cuilapan-indios.html

[19] Ubicamos este mensaje en el viaje apostólico a Santo Domingo, el día 12 de octubre de 1992, durante el V Centenario de la evangelización de América: Juan Pablo II, "M*ensaje del santo padre Juan Pablo II a los indígenas del continente americano",* Roma, Santa Sede, 1992 [en línea] http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/pont_messages/1992/documents/hf_jp-ii_mes_19921012_indigeni-america.html

[20] Pontificia Commissio *Iustitia et Pax*: "La Iglesia ante el racismo, para una sociedad más fraterna", Roma, Pontificia Comisión *Iusticis et Pax,* 1988.

servicio nuestro"; y el papa afirmaba solemnemente: "Resueltos a reparar el mal cometido, decidimos y declaramos que estos indios, así como todos los pueblos que la cristiandad podrá encontrar en el futuro, no deben ser privados de su libertad y de sus bienes — sin que valgan objeciones en contra —, aunque no sean cristianos, y que, al contrario, deben ser dejados en pleno gozo de su libertad y de sus viene". Las directivas de la Santa Sede eran así de claras, incluso si, por desgracia, su aplicación conoció en seguida varias vicisitudes. Más tarde, Urbano VIII llegaría a excomulgar los que retuvieran a indios como esclavos.

Por su parte, los teólogos y los misioneros habían asumido ya la defensa de los autóctonos. El compromiso decidido en favor de los indios de un *Bartolomé de las Casas*, soldado ordenado sacerdote, luego profeso dominico y obispo, seguido pronto por otros misioneros, conducía los gobiernos de España y Portugal al rechazo de la teoría de la inferioridad humana de los indios y a la imposición de una legislación protectora, de la cual se beneficiarán también, de algún modo, un siglo más tarde, los esclavos negros traídos de África.

La obra de de las Casas es uno de los primeros aportes a la doctrina de los derechos universales del hombre, fundados sobre la dignidad de la persona, independientemente de toda afiliación étnica o religiosa. A su zaga, los grandes teólogos y juristas españoles, *Francisco de Vitoria y Francisco Suárez*, iniciadores del derecho de gentes, desarrollaron esta doctrina de la igualdad fundamental de todos los hombres y de todos los pueblos. Sin embargo, la estrecha dependencia en que el régimen del Patronato mantenía al clero del Nuevo Mundo no siempre permitió a la Iglesia tomar las decisiones pastorales necesarias.[21]

Posteriormente en un discurso de Juan Pablo II a los obispos de Perú, los exhortaba a una: "acción pastoral cada vez más apropiada a la renovación de la Iglesia de cara al III Milenio del Cristianismo. Particular solicitud debéis mostrar hacia las *comunidades indígenas* en la necesaria labor de evangelización integral, que lleve, al mismo tiempo, a la consolidación de los grupos étnicos y a un mayor desarrollo de sus valores autóctonos".[22] Más tarde, en 1993 en México, el mismo Pontífice señalaba que:

Con este viaje apostólico quiero, ante todo, *celebrar vuestra fe, apoyar vuestra promoción humana, afirmar vuestra identidad cultural y cristiana*. Mi presencia

[21] *Idem.*

[22] Juan Pablo II, *Discurso a los obispos de Perú en visita "ad limina apostolorum",* Roma, Santa Sede, 1989 [en línea], http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1989/september/documents/hf_jp-ii_spe_19890929_peru-ad-limina.html

> en medio de vosotros quiere ser también apoyo decidido a vuestro derecho a un espacio cultural, vital y social, como individuos y como grupos étnicos.
>
> Lleváis en vosotros, hermanos y hermanas indígenas de América, una rica herencia de sabiduría humana y, al mismo tiempo, sois depositarios de las expectativas de vuestros pueblos de cara al futuro. La Iglesia, por su parte, afirma *abiertamente el derecho de todo cristiano a su propio patrimonio cultural*, como algo inherente a su dignidad de hombre y de hijo de Dios. En sus genuinos valores de verdad, de bien y de belleza, ese patrimonio debe ser reconocido y respetado. Por desgracia, hay que afirmar que no siempre se ha apreciado debidamente la riqueza de vuestras culturas, ni se han respetado vuestros derechos como personas y como pueblos. La sombra del pecado también se ha proyectado en América en la destrucción de no pocas de vuestras creaciones artísticas y culturales, y en la violencia de que tantas veces fuisteis objeto.[23]

Para terminar, quisiera presentar algunas referencias de fuentes coloniales desde territorio andino del mismo proceso de dominación, imposición y sometimiento que padecieron los indígenas y su propia visión frente a este proceso.

En 1532, Pizarro y Almagro desembarcaron con doscientos hombres en Túmbez procedentes de Panamá. Atahualpa se encontraba en Cajamarca y tenía a su hermano prisionero. Atahualpa creía, también, que los españoles eran dioses, que se trataba del regreso del héroe cultural quechua Huiracocha (así como en México era Quetzalcóatl). El inca envió, como Moctezuma, mensajeros y observadores, los cuales mantienen la calma confiados en su seguridad, pues los españoles no eran muchos y él tenía alrededor de cuarenta mil guerreros armados. Sin embargo, dos meses después entran los españoles en Cajamarca, fuera de ella, en la llanura, estaba el ejército del inca acampando. El inca se entrevistó en la plaza de Cajamarca con Pizarro, el indio huancavilca Felipillo era el intérprete de Pizarro. Dicho encuentro fue así:

> Pizarro hizo saber al inca que era embajador de un gran señor, que él debería ser su amigo. El inca respondió con majestad que creía que venía enviado por un gran señor, pero que no tenía que hacer amistad, que también era él un gran señor en su reino. Habló entonces fray Vicente de Valverde con la cruz

[23] En el contexto del viaje apostólico a Jamaica, México y Denver. Encuentro con las comunidades indígenas. Juan Pablo II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II, santuario de Nuestra Señora de Izamal,* Roma, Santa Sede, 1993 [en línea], http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1993/august/documents/hf_jp-ii_spe_19930811_izamal-indigeni.html

> en la derecha y el breviario en la izquierda y le conminó a adorar a Dios y a la cruz y al Evangelio porque todo lo demás era cosa de burla.
>
> Atahualpa respondió que él no adoraba sino al Sol que nunca muere y a sus dioses que también tenía en su ley. Preguntó luego al fraile quién le había enseñado la doctrina que predicaba. Lo que el fraile le respondió que se lo había dicho el Evangelio. Atahualpa pidió entonces el libro: "Dámelo a mí el libro para que me lo diga".
>
> Acto seguido se puso a ojear el libro. Acto seguido dijo: "No me lo dice, ni me habla a mí el dicho libro" y con gran majestad echó el dicho libro de las manos. Al ver esto fray Vicente exclamó a voces: ¡Aquí, caballeros, con estos indios gentiles, son contra nuestra fe"! Esta fue la señal para comenzar el ataque.[24]

En la *Tragedia del Fin de Atahualpa,* traduce Felipillo las palabras de Almagro: "Este fuerte señor te dice: nosotros hemos venido en busca de oro y plata". Fray Vicente de Valverde se interpone y grita: "No, nosotros venimos a hacer que conozcáis al verdadero Dios". A lo que el enviado Huaya Huisa responde solamente: "El Sol, que es nuestro padre, es de oro refulgente y la Luna, que es nuestra madre, es de radiante plata, y en Coricancha ambos están. Pero para acercarse a ellos hay que besar antes la tierra". Al final, a pesar de la heroica resistencia, el pueblo quechua se resigna, aunque en su alma llevó siempre clavado el trauma de la Conquista y la derrota por parte de los "enemigos barbudos", los "huiracochas"[25]

> Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,
> y destruidos,
> perplejos, extraviados, negada la memoria, solos;
> muerta la sombra que protege,
> lloramos,
> sin tener a quién o adónde volver.
> Estamos delirando.[26]

---

[24] Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, *s. d.*

[25] *Apu Inca Atawalpaman*. Elegía quechua anónima escrita mucho después de la muerte de Atahualpa. En ella se recuerda con realismo la ejecución de Atahualpa en Cajamarca y se describe la triste situación del pueblo quechua [en línea], http://lavozdeloriente.blogspot.com/2016/11/la-elegia-apu-inka-atawallpaman.html

[26] *Idem.*

Finalmente, también está el *Runapag Llaqui* o *Desventura del Indio,* un poema tardío de la zona del Ecuador quechua. El título significa “desventura del indio” y es dolorida recordación de la muerte de Atahualpa y las desgracias de los indígenas:

Jefes que fingís querernos,
a vosotros me dirijo;
oíd, si os place, la historia
de la desdicha del indio.

En vez de vivir alegres,
llenos de pesar vivimos,
dese que os hicisteis dueños
del suelo en que hemos nacido.

Bella dizqué fue esta Patria
[Los mayores nos lo han dicho];
dizqué poderoso y grande
fue el monarca que tuvimos.

Dizqué de un extremo a otro
cuidando de sus dominios,
no consintió desgraciados,
hambrientos ni desvalidos.

Dizque aumentaba heredades
al padre de nuevos hijos,
o, al morir éstos, las daba
a quien los tuviese vivos.

Cuentan que, de Quito al Cuzco,
todo campo, todo sitio,
toda falda, todo monte
eran patria de los indios.

En medio a floridas mieses,
humeando los edificios;
fiestas de labor; rebaños;
holganzas y regocijos...

Ahí marcha al Cuzco un enjambre
de cien mil hombres de Quito,

que, alzando en brillante trono,
¡llevan al Inca querido!

Cajas y bocinas hacen
tronar los montes vecinos
Temblando viene la tierra
bajo el inmenso gentío.

Bailarinas y danzantes,
con aplausos repetidos,
todo cubierto de flores
dejan el amplio camino.

Aun la gente habitadora
de lejanos caseríos,
desde el alba, a ver el paso
de su monarca, ha salido.

Así, con cantos y bailes,
sobre un suelo estremecido,
llevan al grande Atahuallpa,
para el Cuzco, los de Quito.

¿Y después?... Dios soberano,
bien sabe tú como vino,
surcando remotos mares,
¡la desventura del indio!

De tierra ignota llegaron
hombres nunca conocidos,
de otro color, de otro idioma
y de corazón distinto.

Hacia Cajamarca corren,
y, cayendo de improviso,
disparan, matan, dispersan,
y al Inca toman cautivo.

Oh, ¡qué horror! ¡en horca infame
perece del Sol el hijo!...
Señor, ¿con qué justicia se sobrepone el delito?

Ningún temor les arredra;
se apropian de cuanto han visto,
y casas, tierras y patria
son de los advenedizos.

¿Mas nosotros? Ay, nosotros
a ser hemos descendido
bestias con entendimiento,
sujetas a su servicio!

Árbol lozano y frondoso,
que de raíz ha caído
yace, arrancada del suelo,
la estirpe infausta del indio.

Y ha de secarse y morirse
antes del tiempo precio,
por lo escaso del sustento,
por lo rudo del servicio.

Esclavos del blanco somos,
poco después de nacidos,
y en su provecho labramos
campos que nuestros han sido.

Solo aire tenemos propio,
y aun esto porque Dios quiso
darlo en cantidad inmensa
a todos los seres vivos.

Si algún mísero alimento
nos da un amo previsivo,
es porque donde hay trabajo
no debe morir el indio.

Y a quien algo más nos brinda,
"mire, le dice el vecino,
usted es el que los daña,
por darlas de compasivo".

Nuestro vestido, en harapos,
ni nos preserva del frío,

ni contra el sol es defensa,
ni por la noche es abrigo.

Cunado arde el día, tostados;
siempre que llueve, ateridos;
hoy en calores de infierno;
mañana en nevados picos...

Pocos son los que una choza
tienen: pero en el recinto
de tan miserable alberque,
¿qué existe sino el vacío?

En un rincón cuatro tiestos,
y en el techo un hacecillo
de mal granadas mazorcas,
del ajeno desperdicio.

En medio, el hogar sin fuego;
pues la pobre india ha salido
a ver si rebusca espigas
en las siegas de los ricos.

En esa choza desierta
llora el perro, llora el hijo...
¿Qué es esto? Tanta desdicha
¿no te conmueve, Dios mío?

¡Tened compasión, patrones!
Mucho padecen los indios,
para que viváis contentos
en la patria que han perdido.

Ya en su corazón no cabe
tan prolongado martirio;
ya su razón se oscurece;
ya el vivir les causa hastío.

Dizque los muertos descansan.
¡Muerte, tráenos alivio!
Vuélvenos bajo la tierra,
la libertad que perdimos...

Mas, ¿la mujer que nos ama?
mas, ¿el infeliz del niño?
Y esto de ir sin que nos llames,
a tu presencia, Dios mío!...

¡Oh, no!, Poderoso Dueño
de cuanto ser es nacido,
¡Tú sabrás por qué conservas
esta raza de proscritos!
Hambre, desnudez, miseria,
fatigas, llanto, castigos,
¿qué padre mira sereno
si los soportan sus hijos?

En nombre tuyo nos hablan
tus bondadosos ministros;
por eso, aunque la existencia
nos abrume, la sufrimos.

"Corta es la vida", nos dicen,
"toleradla, pobrecitos:
presto en la patria estaremos
de nuestro Padre divino."

"Vuestras penas, vuestro lloro
vayan ante él de continuo;
El verá si los acepta,
como Padre compasivo".

"Si humildes lágrimas vierten
a sus pies los afligidos,
a florecer en los cielos
van los pesares del siglo..."

Amo, que injusto me oprimes,
mientras nos hallamos vivos,
mira que al sepulcro vamos,
¡yo, aunque pobre, tú, aunque rico!

Haz aquí lo que te plazca
con este siervo sumiso;

tarde es ya; la noche viene
para opresor y oprimido.

Mas yo espero que amanezca
mi luz de perpetuo brillo,
y que mi Padre me diga:
"¡Entra, infeliz: eres indio!"[27]

[27] S. d., "Runapag Llaqui", *Cuestiones de América*, núm. 4, 2001 [en línea], http://www.cuestiones.ws/revista/n4/abr01-poema-llaqui.htm

LA ORACIÓN TERESIANA. ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

Lucero González Suárez*

Resumen Este artículo tiene por objetivo hacer patentes las repercusiones existenciales de la oración por medio del análisis fenomenológico-hermenéutico del tratado sobre los grados de ésta, que santa Teresa de Jesús desarrolla en el contexto del *Libro de la Vida*. En primer lugar, se exhibirán los rasgos esenciales de la oración. Posteriormente, se analizarán las modalidades fundamentales de la oración. Esto último con el fin de mostrar que a cada una de ellas corresponde un tipo de donación de la presencia divina que redunda en la cristificación del hombre.

Abstract This article aims to make evident the existential repercussions of prayer, through the phenomenological-hermeneutical analysis of the treatise on its degrees, which Saint Teresa of Jesus develops in the context of the *Book of Her Life*. First, the essential features of prayer will be exhibited. Later, the fundamental modalities of prayer will be analyzed. The latter, in order to show that each of them corresponds to a type of donation of the divine presence, which results in the christification of man.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Santa Teresa de Jesús, mística, oración, Cristo, contemplación

Keywords
Saint Teresa of Jesus, mystic, prayer, Christ, contemplation

Quien ha sido favorecido con la experiencia de encuentro con Dios en Cristo, sabe que "sólo Dios basta". La plenitud a la que todo hombre aspira sólo se alcanza en la posesión del único bien que, al no estar sometido al tiempo ni a la finitud, provoca un deleite infinito: la presencia divina. Quien goza de la cercanía de Dios no desea nada más, puesto que tiene la mayor satisfacción a la que se puede llegar en esta vida.

Tanto por el estudio de las *Sagradas Escrituras,* como por experiencia, santa Teresa de Jesús (STJ) sabe muy bien que, de principio a fin, la vida del hombre es gracia, puesto que hemos sido creados y redimidos por amor y para amar tal como de Dios somos amados. No obstante, "si no conocemos que recibimos, no nos despertamos a amar".[1] Motivo por el cual, para quienes han alcanzado el matrimonio espiritual, resulta evidente la necesidad de comunicar a quienes aún no lo saben por cuenta propia, que el camino para la realización del fin sobrenatural al que está destinado todo hombre es la oración.

A fin de convocar a otros a que procuren ese trato con Cristo Crucificado y Resucitado que es la oración, STJ se vale de imágenes y símbolos de clara raíz bíblica. De entre éstos, quizás, el más bello de todos es la comparación del alma con un huerto donde Cristo se pasea y halla recreación.

Al proponer tal imagen, la intención de la santa es dar testimonio de cómo fue posible que "en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores".[2] El deseo de la santa es que, escuchando la declaración de los deleites a los que se llega por medio de la oración, sus lectores tomen la decisión de comenzar a regar el huerto de su alma, a fin de que en él crezcan flores y frutos codiciosos capaces de deleitar a quien se encarga de su cuidado, al prójimo y al Señor del huerto.

De acuerdo con STJ, la oración no es un elemento estructural entre otros del fenómeno místico-religioso, es la expresión religiosa por excelencia. Según el grado de oración al que se llegue, será el tipo de relación que el individuo establezca con Dios. Relación de la que, a su vez, depende el

[1] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, X, 4.
[2] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, X, 9.

modo de interacción con el prójimo, con el mundo —en doble acepción de naturaleza creada y escenario de la vida humana— y consigo mismo.

El presente artículo pretende hacer patentes las repercusiones existenciales de la oración a partir del análisis fenomenológico-hermenéutico del testimonio místico que STJ nos ha legado en el *Libro de la vida*. En primer lugar, se exhibirán los rasgos esenciales de la oración. Posteriormente, se analizarán las modalidades fundamentales de la oración para mostrar que, cada una de ellas, corresponde a un tipo de donación de la presencia divina que origina la transformación gradual del espiritual en el esposo Cristo.

El punto de partida de este análisis fenomenológico es que, para responder a las preguntas ¿quién es el Dios de la fe? y ¿en qué sentido el hombre es capaz de Dios?, no basta saber de oídas. Hablar de Dios con la autoridad que sólo confiere la experiencia y la capacidad para discernir el sentido de ésta, requiere aprender a escuchar a quienes, como STJ, sin otra luz y guía que la fe, fueron favorecidos con la contemplación infusa de la Sabiduría.

La oración como ejercicio de amor

STJ describe la oración como un trato de amistad "a solas con quien sabemos nos ama".[3] Tal amistad no surge de la igualdad entre ambos. El amor que Dios es, se define por la trascendencia. Misma que alcanzó su máxima expresión en la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo, cuya capacidad de entrega no se puede explicar con base en el amor natural e imperfecto en el que, de manera ordinaria, se ejercita el hombre.

El acontecimiento que radicaliza la amistad de Dios para con el hombre es el envío del Hijo al mundo, ordenado a la Redención. Si Dios se hace amigo del hombre en Cristo, es porque, al asumir la condición humana, el segundo queda sujeto a sus flaquezas y trabajos. En la Encarnación, Cristo toma parte en las situaciones fundamentales de la existencia. De ese modo, al transformar cada una de ellas en manifestación del amor divino, realiza la gran obra de la Redención.

En esencia, el pecado no es otra cosa que la separación libre de la voluntad de Dios. Al examinarse a sí mismo, el cristiano descubre inevitablemente que todos, como individuos y como género, hemos pecado. Más aún, el pecado individual (aspecto existencial) pone al descubierto una tendencia a pecar (raíz ontológica) que el primero actualiza.[4]

[3] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, VIII, 7.

[4] El análisis fenomenológico de la voluntad humana pone al descubierto que, en última instancia, el pecado tiene por causa el desorden de los dinamismos correspondientes a las estructuras fundamentales del ser del hombre. Desorden que se hace patente en el hecho de que las tendencias de la carne oponen resistencia a la vida del espíritu.

Todos somos pecadores; por tanto, todos necesitamos apropiarnos de la Redención. Cada uno puede reconocer sus faltas y acusarse. Pero el reconocimiento de que la Ley es buena, no basta para remediar los estragos del pecado. El único capaz de liberar al hombre de la esclavitud del pecado es el Cordero de Dios (1 *Jn* 1, 29).

El pecado transforma el mundo —en su doble acepción de creación y ámbito de la vida humana— en una realidad opuesta al Reino. La redención, en tanto que liberación del pecado, es principio de la llegada del Reino. El cual, si bien es cierto que ha comenzado ya, aún no se ha manifestado plenamente.

A la luz de lo antes señalado, se entiende en qué consiste la amistad de Dios para con el hombre. Pero todavía queda por dilucidar en qué sentido la persona que ora sabe que Dios la ama. Para comprender las palabras de STJ, es necesario recordar la preeminencia del amor divino y meditar sobre el don de la oración.

En relación con el primer punto, la enseñanza central del *Evangelio según san Juan* es que el *amor-ágape* que constituye la esencia de Dios se revela "no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó" (1 *Jn* 4, 10). Como explica san Agustín, Dios "nos amó primero para que nosotros, los amados, le amásemos a Él" (*Cfr.* 1 *Jn* 4, 19). "Y aunque alguien se atribuya a sí mismo el obedecer a quien lo llama, nadie podrá atribuirse el haber sido llamado".[5] La donación que Dios hace de sí mismo es llamada; el proceso místico-religioso es respuesta.

Por lo que respecta al don de la oración, es preciso recordar que Cristo es el gran orante de las *Sagradas Escrituras*. Su oración está fundada en: *a)* el *reconocimiento* de que todo procede del Padre; *b)* la *entrega* de sí mismo para corresponder al amor divino; *c)* en su *comunión* esencial con el Padre, en el Espíritu Santo.

Tras su muerte y resurrección gloriosa, la vida de Cristo se revela "como una plegaria compartida, abierta a sus discípulos en la eucaristía (*Cfr. Mc* 14, 12-26 par). Jesús mismo se vuelve fundamento y centro de la oración comunitaria".[6] Si la oración cristiana tiene por centro a Cristo es porque sólo *por* él y en él los hombres están en condiciones de entrar en diálogo con Aquél que los ama desde antes de la creación.

Lo propio del cristiano es orar en todas partes.[7] La oración es un diálogo amoroso que hace participar al hombre del misterio de Dios. Orar en todo tiempo y lugar sólo es posible cuando se reconoce que "la devo-

[5] San Agustín, *Expositio Quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos,* 7 [1-7].

[6] Xabier Pikaza, *Para vivir la oración*, Pamplona, Verbo Divino, 1989, p. 86.

[7] 1 *Tim* 2, 8.

ción no consiste en el fervor sensible, sino en la prontitud y firmeza de la voluntad".[8]

La oración es el principio de la vida religiosa. Misma que comienza cuando el hombre cae en la cuenta de que Dios es el origen y el fin último de la existencia y decide corresponder al llamado universal a la salvación. Motivo por el cual, dirigiéndose a quienes aún no han comenzado a orar, STJ los anima para que no carezcan de tan precioso bien.

Por su parte, a quienes ya han comenzado a orar, la santa aconseja que, sin importar la maldad de sus acciones, no dejen de hacerlo. No se ha de esperar a estar libre de culpa para orar. Se debe perseverar en la oración teniendo presente que por su medio se recibirá el auxilio divino para no recaer en el mal.[9]

¿Por qué siendo el mayor de los bienes, el hombre se resiste a acoger y hacer fructificar el don de la oración? Una de las causas es el temor a presentarse ante Dios que nace del reconocimiento de la propia indignidad. Quien examina su vida, reconoce irremediablemente su condición pecadora.

Frente a la tentación de abstenerse de orar hasta sentirse libre de pecado,[10] la santa recuerda a sus lectores que tal interpretación parte del desconocimiento de la misericordia divina. El que teme orar olvida la preeminencia y el carácter incondicional del amor divino.

Se suele pensar que, para orar, es preciso ser santo. Pero la oración es el camino a la santidad. Es un error pensar "que los medios preparatorios y las buenas acciones engendran la oración cuando la verdad es que la oración es la fuente de las obras y de las virtudes".[11] La oración no es el premio a la virtud moral; es la comunicación con Dios que capacita al hombre para la acción recta, cuyo fundamento es la infusión del hábito de las virtudes teologales sobrenaturales.

La oración es un don que desciende de lo alto en el sentido de que "procede de la iniciativa divina y tiene un carácter pasivo y responsivo".[12] La acogida de tal don exige la cooperación por parte del destinatario. Sin el deseo de gozar de la amistad de Aquél que lo ama, no hay oración.

Ahora bien, el deseo de orar es original, pero no es originario. En el plano existencial, tal deseo puede ser descrito como un movimiento que tiene su origen en la voluntad; pero la aparición del mismo tiene por causa la experiencia de Dios como amor preeminente. Por lo cual, STJ dice,

---

[8] Juan Gabriel Arintero, *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia,* Madrid, Bibliotecade Autores Cristianos, 1968, p. 270.

[9] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, VIII, 5.

[10] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIX, 11.

[11] Jean Gauvain, *Relatos de un peregrino ruso*, México, Parroquial, 2010, p. 22.

[12] Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 2007, p. 130.

refiriéndose al Señor y al don de la oración, que "gran misericordia hace a quien da gracia y ánimo para determinarse a procurar con todas sus fuerzas esté bien".[13]

Toda expresión religiosa es siempre respuesta a una manifestación divina cuyo acontecer es anterior en un sentido absoluto. Aquél en quien el amor se ha encarnado, viene al hombre sin ser llamado. Para hacer donación de su presencia, Cristo no aguarda ni pone por condición previa que éste exprese su necesidad de salvación.

En un sentido, la donación de la presencia de Dios que tiene lugar en la oración responde al deseo del hombre. En otro sentido, el deseo del hombre de tratar de amistad con quien lo ama, es ya una experiencia incipiente de Dios. De donde se sigue que "Nunca somos nosotros los que ponemos en escena el evento […] sino que él, por iniciativa de su sí mismo, nos pone en escena al darse a nosotros. Nos pone en la escena que abre su donación".[14] En la experiencia religiosa, el hombre se abre al acontecer de lo divino como conciencia intencional; pero, ante todo, como conciencia convocada.

En la oración, quienes se hallan en la cercanía de Dios, "están viendo que los mira".[15] Estar en presencia de Dios no tiene nada que ver con situarse frente a una entidad cuyo rasgo esencial es la permanencia en medio del cambio. Orar tampoco ha de confundirse con el acto de representación (imaginaria o intelectual) de un objeto. En ambos casos, la conciencia es activa. Por el contrario, en la oración, el sujeto es "paciente, porque no ve, sino que es visto".[16] La experiencia de Dios no consiste en mirar, sino en saberse mirado.

La ausencia y lejanía de Dios provocan pena. La esperanza de ser mirado por Cristo aviva la llama del amor que arde en el corazón del hombre de fe. Rogar a Dios humildemente que se digne mirarnos, es pedirle que nos capacite para reconocer su presencia amorosa, puesto que el mirar de Dios es amar.

El carácter cristocéntrico de los grados de oración

Para dar a entender el origen, rasgos esenciales y efectos de los diversos grados de oración, STJ propone una comparación que, poco a poco, adoptará la condición de símbolo: el riego del huerto. De dónde procede tal imagen,

[13] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XI, 4.

[14] Jean-Luc Marion, *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones-Universidad Nacional de San Martín, 2005, p. 79.

[15] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, VIII, 2.

[16] José María Contreras, "Aproximación fenomenológica a la conversión súbita". *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 20, 2015, p. 82.

es fácil saberlo. La santa confiesa: "muchas veces en mis principios [...] me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él".[17]

Al igual que la amada del *Cantar de los Cantares*, quien se ha determinado a entregar su vida a Dios, se concibe a sí mismo como huerto cerrado,[18] en el que sólo tiene cabida la presencia de Cristo. De ahí que, en la medida en que el espiritual se va aproximando a la unión de semejanza amorosa, al hacerse presente en el huerto, el Esposo encuentre regocijo. Lo cual da a entender la amada cuando declara: "Mi amado ha bajado a su jardín, al plantel de balsameras, a deleitarse en el jardín, a recoger sus rosas".[19]

En la comparación propuesta por STJ, el huerto es el alma[20] orante; el riego es la oración; el hortelano es quien procura que crezcan las plantas y, para ello, las riega; el aroma que desprenden las flores son las manifestaciones del bien en la vida de la persona que ora; los frutos son las virtudes; el Señor es el dueño del huerto.

La oración es un proceso de unión con Dios en Cristo, integrado por cuatro fases. A la luz de la comparación, cada modo de regar el huerto corresponde a un grado de oración: *a)* el pozo, a la meditación; *b)* la noria, a la oración de quietud; *c)* el arroyo, al sueño de potencias; *d)* la lluvia del cielo, a la unión. Adentrémonos en la descripción fenomenológica de cada una de ellas.

El primer modo de regar el huerto consiste en sacar agua del pozo. Los que comienzan a tener oración, a semejanza de quienes sacan agua de un pozo, lo consiguen con gran trabajo. En ambos casos, la acción está ordenada a recoger lo que se halla derramado: el entendimiento y la voluntad, en el primer caso; el agua, en el segundo.

¿Qué se pretende dar a entender con tal analogía? ¿Qué significa que el entendimiento se halla derramado? ¿Dónde se derrama? Cuando el hombre se aficiona a los bienes finitos, su voluntad se derrama en ellos. En tal caso, el deseo se halla dirigido a éstos, provocando el olvido de Dios y de sí mismo como ser abierto a la salvación. El derramamiento del que se habla es una imagen de la absorción del hombre en el objeto cuya posesión anhela.

El deseo desordenado de los bienes finitos genera un vínculo de dependencia a causa del cual el poseedor acaba siendo poseído por los prime-

[17] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 9.

[18] *Cantar de los Cantares,* 4, 12.

[19] *Cantar de los Cantares*, 6, 2.

[20] Al igual que san Juan de la Cruz, cuando la santa utiliza el término *alma*, nombra "el todo por la parte". En la mística teresiana, *alma* no hace referencia a un principio metafísico que, sumado a otro (el cuerpo), da como resultado la existencia del hombre como substancia compuesta. No es una estructura fundamental del ser del hombre, sino el ser íntegro de la persona que ora.

ros. Quien hace de la posesión de los bienes finitos el sentido último de su existencia, se torna esclavo de éstos, tanto si los posee, como si los desea. Tal es el origen de la dispersión. Posibilidad existencial que deriva en una forma de cuidado que acarrea el olvido de Dios.

La dispersión involucra tanto el entendimiento, como la voluntad, ya que no se desea sino aquello que se conoce de algún modo. La meditación tiene por fin el recogimiento de ambas potencias en Cristo. En virtud de la unidad interdependencia de las potencias, la meditación de la palabra y obra de Cristo, desde la propia situación vital, redunda en un movimiento de deseo de unión con la presencia de Aquél.

Esta forma de oración, propia de los principiantes, posee un carácter cristocéntrico innegable. La práctica de la meditación tiene por fin "pensar la gloria que esperamos, y el amor que el Señor nos tuvo y su resurrección, muévenos a gozo"[21] y, de ese modo, "enamorarse de su Sagrada Humanidad".[22] La meditación tiene el efecto de despertar en el hombre un amor a Dios en Cristo que, aun cuando no es perfecto, aparta de la voluntad el deseo de todo aquello que no conduce a la unión mística.

Para evitar posibles malentendidos, cabe aclarar que la meditación teresiana, que tiene por base el examen del *Evangelio,* no está centrada en el "Jesús histórico" ni en "Cristo de la fe". Tal separación es absurda porque, en última instancia, obedece a la incomprensión de la centralidad del misterio de la Encarnación en el plan salvífico de Dios.

Porque "no somos ángeles, sino tenemos cuerpo"[23] nos es provechoso meditar sobre la Humanidad de Cristo. Al reparar en los trabajos que tuvo que pasar por la salvación, al asumir libremente la limitación y la vulnerabilidad de la condición humana y amarnos de manera infinita, conocemos lo que de Él hemos recibido, en el misterio de la Redención, cuya condición de posibilidad es la Encarnación. De ese modo, lejos de concebir la corporalidad como una realidad despreciable, la reconocemos como la manifestación de la presencia de Dios en el mundo.

Para STJ, el Esposo Cristo es, a un mismo tiempo, el Hijo, el Verbo, el Señor Crucificado y Resucitado. Es por eso que, para indicar la forma en que se ha de meditar, la santa sostiene "comenzamos a pensar en la merced que no hizo Dios en darnos a su único Hijo, vamos adelante a los misterios de toda su gloriosa vida; o comenzamos en la oración del Huerto y no para el entendimiento hasta que está puesto en la cruz; o tomamos un paso de la

[21] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XII, 2.
[22] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XII, 2.
[23] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XII, 10.

Pasión, digamos como el prendimiento, y andamos en este misterio, considerando por menudo las cosas que hay que pensar en él y que sentir".[24]

La meditación sobre la vida de Cristo permite que el hombre se identifique como destinatario del amor divino. Conociendo la deuda amorosa que tiene con Dios por haberle creado y redimido, en el espiritual se despierta el deseo de corresponder al amor divino. Deseo que se intensifica tras "considerar nuestra bajeza y la ingratitud que tenemos con Dios, lo mucho que hizo por nosotros, su pasión con tan graves dolores [...] y lo que nos ama".[25]

El segundo grado de oración, la oración de quietud, es comparado por STJ con la acción de regar con la ayuda de la noria, arcaduces y torno. Con tales instrumentos se obtiene más agua con menor esfuerzo. Del mismo modo, en la oración de quietud obtiene el hombre un mayor fruto espiritual sin tanto trabajo. La razón de lo cual es que, en esta fase del proceso místico, se produce un tránsito gradual de la vida natural a la sobrenatural.

El principal efecto de la oración de quietud es el "recogimiento de las potencias". Expresión con la cual STJ da a entender que las potencias "no se pierden ni se duermen";[26] no quedan aniquiladas ni suspendidas. Lo que sucede es que la voluntad descansa en el amor de Dios ¿Qué ocurre, entre tanto, con el entendimiento y la memoria? Dado que la comunicación divina de la que goza la voluntad es de orden sobrenatural, acontece de forma pasiva; es decir, sin que medie el ejercicio natural del entendimiento ni de la memoria. Motivo por el cual, suele ocurrir que, mientras la voluntad recibe una satisfacción que no tiene parangón con ningún deleite mundano, las otras dos potencias, en vez de estar recogidas, andan "desbaratadas".

Tal experiencia, si bien puede ser desconcertante para quien la vive —sobre todo porque no alcanza a comprender la causa de esa falta de integración de los dinamismos de las potencias en la comunicación sobrenatural del amor que Dios es—, no es permanente. La voluntad "poco a poco torna a recoger el entendimiento y la memoria".[27] La experiencia de Dios, por implicar la unidad del ser del hombre, tiene el efecto de unificar los dinamismos de sus estructuras fundamentales.

En tanto que el recogimiento del entendimiento y de la memoria no tengan lugar, lo más conveniente para el espiritual es no prestar atención a los movimientos de tales potencias. Para lo cual será necesario: *a)* No "andar con el entendimiento buscando muchas palabras y consideraciones para gracias de este beneficio, y amontonar pecado suyos faltas para ver que no

[24] Santa Teresa de Jesús, *Las moradas,* VI, 7, 10.
[25] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, X, 4.
[26] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 2.
[27] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XV, 1.

lo merece",[28] ya que con ello solamente se impedirá el descanso de la voluntad en Dios. *b)* No prestar atención al bullir de la memoria, a fin de que, en vez de permanecer concentrada en Dios, la voluntad se esfuerce inútilmente en sosegar los movimientos desordenados de la primera.

En la oración de quietud, la mayor obra del hombre consiste en no estorbar la influencia transformadora de la gracia, intentando que el entendimiento y la memoria obren sobrenaturalmente o, al menos, dejen de obrar de manera natural. Lo primero, porque sólo Dios puede transformar la operación de las potencias de natural en sobrenatural. Lo segundo, porque, si bien es cierto que la operación natural del entendimiento y de la memoria no hace más que perturbar el descanso de la voluntad en Dios, también lo es que no depende del hombre suspender sus respectivas operaciones. Para no impedir el gozo ni el progreso espiritual de la oración de quietud, lo mejor es no esforzarse por provocar el recogimiento de las otras dos potencias ni dejarse importunar por su operación natural.

A quienes se hallan en este grado de oración, STJ aconseja "dejar descansar el alma con su descanso".[29] La pregunta que se impone es: ¿dónde descansa la voluntad: en una divinidad trascendente e impersonal o en Cristo? En palabras de la santa, en esta segunda manera de orar, "comienza su Majestad a comunicarse a esta alma, y quiere que sienta ella como se le comunica".[30] Quien se comunica es Dios en Cristo.

A semejanza de lo que ocurre entre el novio y la novia del *Cantar de los Cantares*, en la experiencia mística relatada por STJ, la comunicación de la presencia divina tiene el efecto de hacer que la voluntad se encienda en el amor a Cristo. Solo así, el hombre comienza a perder el cuidado y la codicia de los bienes mundanos, pues en el encuentro con Cristo se "ve claro que un momento de tal gusto no se puede haber acá".[31]

La oración de quietud es una merced concedida libremente por Dios. Sin importar cuán intenso sea el deseo del hombre de gozar permanentemente de tal trato con Dios, no está en su mano determinar que así sea. Y cuando el goce de esta agua se le niega, el hombre padece gran inquietud.

Si Dios pone inquietud en el hortelano, es porque para éste resulta provechoso pensar que "todo el que ha tenido en sustentarle y regalarle va perdido [Ya que, de ese modo, comprende que] no hay diligencia que baste

[28] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XV, 6.

[29] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XV, 8.

[30] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 5.

[31] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 5. Sobra decir que el deseo de gozar de la presencia de Dios, aunque es imprescindible para que el hombre abandone otros gustos y aficiones que impiden la celebración del matrimonio místico, no es un medio proporcionado para la realización del fin sobrenatural de la existencia. De ahí la necesidad de su purificación, por medio de la sequedad espiritual.

si el agua de la gracia nos quita Dios".[32] Esto evita que se caiga en el error de pensar que la salvación se puede obtener con base en el propio esfuerzo.

Además de evitar una falsa concepción respecto del origen de la salvación, ¿cuál es el beneficio que el espiritual obtiene cuando, aun pensando que Dios lo ha dejado, que se ha olvidado de él, se esfuerza en seguir regando el huerto, aunque el agua falte? La tentación que se le ofrece en tal circunstancia pone a prueba su decisión de amar a Dios sobre todas las cosas, sin importar que ya no reciba el agua con que antes lo beneficiaba el Señor del huerto. En esa fase del proceso místico, donde "todo parece estar seco y que no ha de haber agua para sustentarle ni parece hubo jamás en el alma cosa de virtud",[33] el amor del hombre sólo puede sufrir una transformación radical (de *amor-eros* en *amor-ágap*e) o desaparecer.

Frente a la tentación de pensar que Dios lo ha abandonado y renunciar a la búsqueda de la salvación, el individuo se ve forzado a discernir aquello que realmente desea; a elegir y elegirse siendo consecuente con su deseo. La decisión que se le impone es hacia dónde orientar su existencia: a la búsqueda de la salvación o a la obtención de los bienes y placeres mundanos. Sin esa tentación, el creyente corre el riesgo de hacerse inocuo.

Cuando el individuo es vencido por la tentación, no sólo cobra conciencia de sus limitaciones y de su incapacidad para salvarse por sus propios medios, también conoce la misericordia de Dios. El reconocimiento de la impotencia humana para realizar el bien perfecto hace al individuo humilde. Se dice tal, quien se reconoce como limitado y pequeño ante Dios y, a pesar de ello, se abandona por entero a Él para ser salvado.

El tercer grado de oración consiste en regar el huerto con agua de río o arroyo, por lo que requiere un trabajo mínimo por parte del hombre, ya que la actividad de éste se limita a encaminar la corriente o chorro de agua hacia el huerto. Imagen de la cual se vale la santa para hablar de lo que, en la *Subida del Monte Sion*, de Bernardino de Laredo, se conoce como "sueño de potencias".

Si se afirma que las potencias sueñan es porque "ni del todo se pierden ni entienden cómo obran".[34] ¿A qué obedece tal fenómeno? Comparada con la oración de quietud, esta tercera forma de regar el huerto se caracteriza por un mayor deleite. Al igual que en el grado de oración anterior, cuando la voluntad goza en el encuentro con el ser sobrenatural de Dios, queda embriagada en su amor. La diferencia es que, en esta nueva forma de encuentro con el Amado, la subyugación de la voluntad trae consigo las del entendimiento y de la memoria.

[32] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 9.
[33] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XIV, 9.
[34] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVI, 1.

En el sueño de potencias, voluntad, entendimiento y memoria están ocupadas en Dios. El efecto de tal concentración de las potencias es la continua alabanza del amor que Dios es. Alabanza que no se limita al plano de la palabra, sino que incluye la acción del hombre. Por cuanto el amor cristiano no es un sentimiento, sino un modo de *ser-en-el-mundo,* llegado a este tercer grado de oración, el progreso espiritual del hombre se nota en su modo de obrar. Lo cual es del todo consecuente con la revelación del *Evangelio según san Juan* acerca de que el conocimiento del amor que Dios es, se expresa en el amor al prójimo.[35]

En tan dichoso estado, la voluntad anda "atada y gozando [...] está por otra parte el entendimiento y memoria tan libres que pueden tener negocios y entender en obras de caridad".[36] Sin dejar de estar engolfada la voluntad en el amor divino, el hombre es capaz de cumplir con las tareas de su oficio. Lejos de conducir al espiritual a un ensimismamiento egoísta, este grado de oración hace de la vida cotidiana una oración continua.

En la oración de quietud, el alma goza del santo ocio de María, pero "en esta oración puede también ser Marta".[37] Tal afirmación hace patente la unidad de la vida activa y de la vida contemplativa. Por cuanto el místico sigue siendo un *ser en-el-mundo*, la concentración amorosa en Dios, ha de descubrirse en su trato con los demás, puesto que no hay amor verdadero, que no se fructifique en obras.

En este grado de oración, las potencias participan ya de la vida sobrenatural. Empero, por cuanto todavía no se da la unión de aquellas suele ocurrir que, estando la voluntad gozando del descanso en Dios, la memoria y la imaginación permanezcan ajenas a tal recogimiento e introduzcan desasosiego.[38] En tal circunstancia, lo mejor es no hacer caso de tales movimientos desordenados que sólo el favor divino puede apaciguar. No hay más remedio que soportar con paciencia tales inconvenientes teniendo presente que son propios de la condición caída, sujeta a mil miserias.

En tono desesperado, la santa pregunta: "¿Cuándo, mi Dios, ha de estar ya toda junta mi alma en vuestra alabanza y no hecha pedazos, sin poder valerse a sí?".[39] Tal deseo alcanza su cumplimiento en el cuarto grado

[35] 1 *Jn* 4, 16.

[36] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVII, 4.

[37] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVII, 4.

[38] ¿A qué se debe esa falta de armonía de los dinamismos de las potencias? La santa ofrece una respuesta contundente: el pecado "nos sujetó a no hacer lo que queremos de estar siempre ocupados en Dios" (*Libro de la vida*, XVII, 5). Al examinarnos a nosotros mismos es imposible negar que todos hemos pecado. El pecado de que ahora se habla se ubica exclusivamente en el nivel existencial. Sin embargo, aquello que el pecado individual pone al descubierto es una tendencia a pecar, propia de la condición caída.

[39] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVII, 5.

de oración donde se unifica la actividad de las potencias, gracias a la unión con Dios en Cristo.

En el cuarto grado de oración el trabajo del hombre es mínimo, puesto que es Dios quien hace llover sobre el huerto. La lluvia es imagen de la oración de unión. Ahora bien, para que no se piense que nunca deja de llover, la santa declara que, en esta vida, eso no es posible. Motivo por el cual, "ha de haber cuidado de cuando faltare la una agua procurar la otra".[40] Lo cual pone de manifiesto la dialéctica entre acción y pasividad propia de la experiencia místico-religiosa; pues es verdad que no se avanza en el camino de perfección con base en el solo esfuerzo personal. Pero también lo es que abandonarse en Dios sin hacer nada no es signo de una piedad auténtica.

En ese grado de oración, la voluntad está "ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende".[41] El amor divino que se comunica a la voluntad, a causa de su origen y condición sobrenatural, no cae bajo la operación natural del entendimiento. Ilustrado por la Sabiduría, conforme a su operación natural, "pierde, de obrar el entendimiento porque lo suspende Dios".[42] Sin embargo, sin entender cómo, quien recibe la contemplación infusa, logra "aprehender directamente grandes verdades trascendentes [que] no están sujetas a la lógica ni al discurrir racional, que sobrepasan del todo".[43]

La caracterización que hace STJ de la contemplación coincide por completo con el modo en que la presenta san Juan de la Cruz, como un "entender no entendiendo toda ciencia trascendiendo".[44] Expresión con la cual se da a entender que la contemplación, por cuanto es resultado de una intuición de la esencia divina que se otorga por gracia, sin que medie la operación natural del entendimiento, más que conocimiento en el sentido ordinario del término, es participación en la Sabiduría.

Valiéndose de una comparación, los míticos cristianos establecen un paralelismo entre el sol y la Sabiduría. De esa manera enseñan que, a semejanza del sol que calienta y da luz, la sabiduría infusa de la que goza el contemplativo, al tiempo que inflama la voluntad en el amor de Dios, tiene el efecto de ilustrar sobrenaturalmente el entendimiento. En palabras de STJ: "Cuando su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento, tan sobre la que podemos alcanzar,

[40] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVII, 8.

[41] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XVIII, 13.

[42] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XII, 5.

[43] Luce López-Baralt, *El sol a medianoche. La experiencia mística. Tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 26.

[44] San Juan de la Cruz, *Coplas hechas sobre un éxtasis* [en línea], https://arbolestelar.wordpress.com/2015/05/16/poemas-san-juan-de-la-cruz/

que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias".[45]

Desde el punto de vista lógico, cabría pensar que, a mayor ilustración, mayor es la visión que alcanza el entendimiento. No obstante, el exceso de luz, no ilustra, sino que ciega el entendimiento. Ceguera gracias a la cual, el espiritual puede conocer, de manera sobrenatural, aquello que la voluntad gusta: el amor que Dios es. Debido a su carácter sobrenatural, la Sabiduría que se le infunde al contemplativo es una intuición ciega.

De acuerdo con el padre de la fenomenología, "toda intuición donadora es una fuente de derecho para el conocimiento, de modo que, todo lo que se ofrece originariamente a nosotros en la intuición [...] debe ser simplemente tomado por lo que se da".[46] La intuición constituye el principio del conocimiento de todo aquello que hace donación de sí, suscitando una experiencia.

Toda intuición constituye un contacto inmediato con la realidad. Sin embargo, el sentido de lo que se intuye no es inmediatamente accesible. La descripción de las intuiciones es, apenas, el punto de partida para la interpretación de los fenómenos.

El análisis de los fenómenos tiene como fin esclarecer la estructura, principio y sentido de éstos. Para ello, la fenomenología tiene que ir a las cosas mismas, con el objetivo de develar aquello que constituye el principio de la donación y "pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra",[47] pero permanece embozado.

El ocultamiento del principio de la donación por excelencia acaece en la experiencia religiosa. La mostración de lo divino, que se da por medio de las hierofanías que median su presencia en el mundo, es siempre velada, limitada y parcial. No se debe confundir la esencia de lo divino con las manifestaciones histórico-culturales. Pues, si bien es cierto que ellas apuntan hacia su origen, también lo es que no pueden usurpar el sitio de Dios ni de los dioses.

La limitación de las mediaciones religiosas ha sido ampliamente aludida en la tradición mística. De manera específica, en el contexto de la mística cristiana, tanto san Juan de la Cruz, como santa Teresa de Jesús, sostienen lo siguiente: *a)* el fin último de la religión es la unión de semejanza amorosa con Cristo; *b)* respecto de tal fin, las hierofanías son medios remo-

[45] Santa Teresa de Jesús, *Las moradas,* vi, 3, 5-6.

[46] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, §24.

[47] Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 46.

tos; *c)* el único medio proporcionado para la unión de semejanza amorosa es la oración contemplativa.

Gracias a la contemplación, el individuo participa de una intuición a la que no cabe confundir con el contacto con un ente intramundano ni con un ente absoluto. La contemplación es un conocimiento de orden sobrenatural del que el hombre participa no en tanto que "conciencia intencional, sino conciencia convocada",[48] ya que se trata de una donación de sentido infinito que se le impone sin que medie la actividad natural del entendimiento.

La manifestación de lo divino en contemplación no ha de entenderse como fenómeno en el sentido kantiano, sino como fenómeno saturado. Aquello que el hombre padece en la experiencia místico-religiosa es la donación de una presencia que excede toda modalidad del ente y que sobrepasa el alcance de su capacidad natural de conocer. Esto da a entender santa Teresa de Jesús cuando afirma que "en la unión no obra el entendimiento".[49]

A causa de su desproporción respecto de los alcances del conocimiento natural, la donación de la presencia divina con la que el místico cristiano es favorecido en la oración contemplativa, no abre la posibilidad de constituir objeto alguno. Empero, lo anterior no significa que "la intuición sea vacía, sino que su contenido se impone de forma excepcional y 'no-mentable'".[50]

En contemplación, el místico se halla ante la presencia de Dios. Ciertamente, por cuanto ocurre a la luz de la fe, la visión de tal presencia no es clara y particular, sino general y oscura. Sin embargo, "esta oscuridad es compatible con la certeza más absoluta".[51]

No por ser una intuición ciega se ha de pensar que la contemplación es un tipo de sabiduría que conduce al hombre a la aprehensión de una divinidad impersonal, despojada de atributos y ajena a la historia de la salvación. Para disipar tal confusión, es necesario reconocer que tal divinidad, a la que algunos teóricos postulan como término último de la "mística universal", no tiene soporte alguno en la experiencia religiosa. Tanto la primera, como la segunda, existen sólo en la mente de aquellos investigadores de la religión que confunden los planos ontológico y metodológico.

Aun si la divinidad sin atributos no fuera sino la esencia común de Dios y de los dioses y si la mística universal no fuera más que un producto de la abstracción, sería imposible hacer de STJ una de sus representantes. Para la santa, la experiencia mística es una forma de vida a la que se llega

---

[48] Jean-Yves Lacoste, "Expérience, événement, connaissance de Dieu", *Nouvelle Revue Théologique*, núm. 106, vol. 6, 1984, p. 855.

[49] Santa Teresa de Jesús, *Cartas*, v, 4.

[50] J.M. Contreras, *op. cit.*, p. 76.

[51] J. M. Velasco, *op. cit.*, p. 130.

por medio de la oración., entendida como camino de encuentro con Dios en Cristo y, a través suyo, con la Trinidad. Como señala un destacado especialista, el referente de la mística teresiana es "Cristo Hombre-Dios. Desde ahí se asciende al misterio trinitario en el que siempre permanece la presencia de la Humanidad".[52]

Bajo el argumento de que toda imaginación corpórea "embaraza o impide a la más perfecta contemplación",[53] letrados y espirituales niegan el carácter cristocéntrico de la contemplación. Tal doctrina se justifica en una interpretación equivocada de *Jn* 16, 7: "Os conviene que yo me vaya; porque si no me fuera, el Consolador no vendría a vosotros; mas si me fuere, os lo enviaré", según la cual, para llegar a la contemplación de la divinidad, es necesario apartar toda imaginación corpórea. De donde se deriva la necesidad de prescindir de la Sagrada Humanidad de Cristo.

STJ rechaza tal punto de vista nacido de la especulación. Por experiencia, la santa sabe que la humanidad de Cristo, que tiene por fundamento el misterio de la Encarnación, es el principio de la salvación. La "carne glorificada" del Señor Crucificado y Resucitado[54] no debe ser dejada de lado en la contemplación por cuanto es la condición de posibilidad de su presencia en el mundo. Motivo por el cual, la santa declara: "apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo creado, no lo puedo sufrir".[55]

La Encarnación no es un acontecimiento accidental de la historia de la salvación, es el principio de la misma. Pues, si Dios se hizo hombre, fue para que el hombre llegara a ser Dios por participación en el matrimonio espiritual con Cristo. De ahí que no quepa sostener que, al llegar al último grado de oración, el hombre rebase la relación con Dios en Cristo para acceder a la contemplación de la esencia impersonal de Dios.

Conforme a su Sagrada Humanidad, Cristo es, al mismo tiempo:[56] *1)* El camino de salvación, puesto que nadie puede llegar al Padre sino por Él; *2)* la verdad de la salvación, puesto que, para el cristiano, la Verdad no es una cualidad del pensamiento ni del discurso; es la manifestación, en el tiempo y la carne, de Dios en la persona de Jesucristo; *3)* la vida eterna, a la que todo hombre está llamado, puesto que ha sido creado por amor y para amar.

Conclusión

[52] Secundino Castro, *El camino de lo inefable*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2012, p. 159.

[53] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XXII, 1.

[54] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XXI, 3.

[55] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XXII, 1.

[56] *Jn* 14, 6.

Santa Teresa de Jesús no es teóloga ni mujer de letras. Sin embargo, el profundo conocimiento sobre el ser del hombre y el Misterio de Dios que nos ha compartido por medio de sus escritos avala el título doctora de la Iglesia que le fuera otorgado en 1970 por Pablo VI.

¿De dónde procede la autoridad de la santa? Frente a los discursos de la teología y de la teodicea —que surgen, respectivamente, de la interpretación de los textos sagrados y del preguntar filosófico—, la mística es experiencia sobrenatural de Dios. De allí su primacía y autoridad.

La ciencia sobrenatural con la que STJ ha sido agraciada es experiencia amorosa de Dios, por obra de la cual se borra la separación entre el que conoce y lo conocido: entre el alma amada y el Amado Esposo Cristo. Para la mística de los esponsales, en cuya tradición se enmarca la obra de STJ, Dios no es el referente de una representación intelectual o de un concepto; es el término de una vivencia de unión.

El discurso de la santa sobre el alma y sobre Dios no es el resultado de una búsqueda filosófica ni teológica; es efecto de la iluminación amorosa que, a manera de don, el Esposo ha infundido en ella, para transformarla y unirla consigo, dejándola vestida con su hermosura, llena de dones y virtudes.

La experiencia místico-religiosa de STJ es el fundamento de su magisterio. Ella no heredó a la tradición una teología espiritual nacida de la especulación, sino una teología mística fruto de su encuentro transformador con Cristo Crucificado y Resucitado. Sus escritos tienen como motivación guiar a quienes buscan la salvación para que puedan comprender el modo en que han de obrar para no impedir la obra de Dios en sus vidas.

Para STJ, la vida humana no tiene otro propósito que la unión amorosa con Dios que se realiza cuando el hombre penetra en las moradas del castillo hasta la última y principal pieza que se encuentra escondida en el centro del alma. Y la puerta para llegar al centro del castillo es la oración.

La enseñanza central de STJ es que la oración es el camino por medio del cual el hombre accede al encuentro con la única presencia cuya cercanía basta para llevar al hombre a la plenitud. Tal camino alcanza su punto final en la oración contemplativa. Única experiencia gracias a la cual se puede participar del amor que Dios es, ya que, a través suyo, es posible acceder a un tipo de conocimiento de orden sobrenatural, que, "por exceder sus capacidades, no depende del sujeto y es la base que permite a los que reciben su testimonio conocer lo que les manifiesta".[57]

La santa sabe muy bien que el agua para regar el huerto no lo da Dios al hortelano para que disfrute a solas del olor de las flores y de las frutas.

[57] J. M. Velasco, *Testigos de la experiencia de la fe*, Madrid, Narcea, 2002, p. 127.

Como la amada del *Cantar de los Cantares*, ella desea que todos se determinen a orar, a fin de que puedan gozar de la amistad del Señor del huerto.

Las obras de STJ tienen un propósito mistagógico. Ella tenía la convicción de que la voluntad de Dios enseñaría a otros el sentido de la oración, así como los grados de perfección de ésta. Así, cuando los letrados le pidieron escribir acerca de la oración, su motivación no fue sólo actuar conforme a la obediencia; ante todo, ella atendió a la voluntad de Dios.

Aquello que STJ logró entender gracias a la contemplación, como ella misma advierte, se encuentra muy por encima de las enseñanzas de los letrados. A diferencia de quienes buscaron la verdad y en más de una ocasión se extraviaron. A STJ esa Verdad —que no es algo, sino alguien—, le salió al paso para enamorarla y unirla consigo en ese diálogo amoroso que es la oración.

En sus obras no cabe descubrir argumentaciones, sino experiencias, puesto que, para la teología mística, Dios es una presencia, no un concepto. Por ello, más que una teología, en el sentido ordinario del término, en el tratado de los grados de oración que nos ofrece en el *Libro de la vida*, lo que el lector descubre es una fenomenología de tal experiencia.

Al describir los distintos grados de oración, la intención de la santa no ha sido otra que suscitar el deseo de la unión con Dios, en quien su obra leyere. Su intención es "engolosinar las almas de un bien tan alto".[58] Esto es, suscitar el deseo en ellas, a fin de que, atraídas por la presencia fascinadora de Cristo, abandonen sus bajos contentos y se determinen a dejarlo todo para mejor y más libremente correr al encuentro con el Amado.

La descripción que STJ ofrece de los grados de oración tiene como fin animar a sus lectores para que, venciendo la falsa humildad que los puede hacer creer que la santidad no es para todos, hagan cuanto esté en su poder para alcanzar tan grande dicha. En el *Libro de la vida*, al hacer explícitas las características de cada uno de los grados de oración, la santa no ha pretendido sino narrar su experiencia de encuentro con "Su Majestad [...] libro verdadero [...] que deja impreso lo que se ha de leer y hacer".[59]

[58] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, VIII, 18.
[59] Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, XXVI, 6.

LAS CENIZAS DEL AVE FÉNIX. NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA ACTUALIZACIÓN EN EL QUEHACER DE LA TEOLOGÍA NATURAL

Jorge Luis Ortiz Rivera *

RESUMEN Dentro las ciencias propias de la llamada *filosofía sistemática*, se encuentra una que ha sido considerada en la Antigüedad, con las obras de Aristóteles y en la Edad Media, como el culmen de los estudios metafísicos. Se trata de Teología Natural, es decir el estudio racional, estrictamente filosófico de la entidad divina. Este artículo presenta las conclusiones del seminario sobre la actualidad de esta ciencia, dirigido por el autor. La tesis que recorre las páginas siguientes —la misma que orientó las reflexiones, discusiones e investigaciones de dicho seminario— es que la Teología Natural, en tanto ciencia, no puede considerar terminada su labor con las conclusiones obtenidas en el siglo XIII durante la Filosofía Escolástica y en sus comentarios posteriores. Al contrario, se demuestra que sobre los mismos problemas de índole filosófica que supone el estudio filosófico de la divinidad, se puede continuar la labor de dicha ciencia.

ABSTRACT Within the sciences of the so-called systematic philosophy, there is one that has been considered in antiquity, with the works of Aristotle and in the Middle Ages as the culmination of metaphysical studies. It is about Natural Theology, that is, the rational, strictly philosophical study of the divine entity. The present work presents the conclusions reached in a seminar on the current status of this science directed by the author. The thesis that runs through the following pages —and which was the same one that guided the reflections, discussions and investigations of said seminar— is that Natural Theology, insofar as it is a science, cannot consider its work finished with the conclusions obtained in the 13th century during Scholastic Philosophy and in its later comments. On the contrary, it is shown that on the same problems of a philosophical nature that the philosophical study of divinity supposes, the work of said science can be continued.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Teodicea, Filosofía del Absoluto, giro teológico, Jean Luc Marion, ateísmo, metafísica, Filosofía primera

Keywords
Theodicy, Absolute philosophy; theological turn; Jean Luc Marion, Atheism, Metaphysics, First Philosophy

"Effective vero unum oppositorum excludit reliquum, secundum quod efficit aliquid sibi simile: sicut vis solaris excludit frigus ab aere, secundum quod assimilat sibi aerem in esse calido. Et iuxta hanc oppositionem procedit argumentum, quod si unum oppositorum est infinitum, reliquum non solum excluditur ab eo formaliter, sed etiam effective in quocumque inventum fuerit: et hoc propter infinitatem suae efficaciae, cui nihil resistere potest, nisi aliud oppositum etiam esset infinitum".

"En efecto, en verdad uno de los opuestos excluye al resto en la medida en que realice algo similar a sí, como la fuerza solar excluye el frío del aire, según el aire asimila, para ser caliente, algo en sí. Y paralela a esta oposición procede el argumento que, si uno de los opuestos es infinito, el otro no sólo se excluye de él formalmente, sino también efectivamente donde quiera que se encuentre. Y eso se debe a la infinidad de su eficacia, de la cual nada puede resistirse, a menos que sea opuesto al infinito".

Una de las ciencias que conforman el *corpus* de la filosofía sistemática es la teología natural. A veces se hace referencia a ella con otros nombres; a saber, *teodicea*, también: filosofía de Dios... filosofía del absoluto. El mismo Aristóteles consideraba que el estudio de la realidad debería conducir necesariamente a preguntarse por la causa de todas las cosas, sí, por separado; pero este esfuerzo habría de conducir a la mente humana también a considerar la posibilidad de pensar la causa de todas las causas de las demás cosas.[1]

Ésta era una conclusión coherente con la lógica del pensamiento del estagirita, pues admitía enfrentarse a aquello que se supone como explicación de la existencia de todo cuanto existe. De esta manera, se podría armonizar el pensamiento metafísico en su conjunto: el estudio de las cosas que son generadas, por medio de la física (cosmología para los medievales, filosofía de la naturaleza para los modernos) y de aquello que lo genera (filosofía primera en Aristóteles, teología natural para los medievales). Que-

[1] Aristóteles, *Metafísica*, I 2 y VI 1.

dando aún el estudio de *entis communis* sobre lo que de común pudieran tener ambos géneros de ser.

Ahora bien, si la necesidad de este estudio era cosa clara para los pensadores de la antigüedad y el medioevo, no lo parece así para los filósofos que, desde Kant, consideran constreñido el pensamiento a aquello que es intuitivamente captado por los sentidos. Así, los tratados propios de la teología natural parecen haber quedado anclados a lo dicho en el Siglo de Oro de la esta ciencia: la escolástica del siglo XIII, a la cual se han de añadir los comentaros y lo dicho por Suárez en el siglo XVI y Leibniz en el XVII. Desde entonces, pareciera ser que esta ciencia ha entrado en un letargo que parece más anunciar su muerte y extinción del género de los teólogos naturales ¿Es esto así?

A lo largo de las siguientes páginas se presentarán algunas problemáticas que exigen ser estudiadas y replanteadas desde las nuevas perspectivas que la filosofía comenzó a desarrollar cuando se plantearon los problemas básicos y las principales tesis de resolución sobre el problema que plantea un estudio racional, filosófico, de ese fenómeno que aparece como hipótesis: La divinidad. Así, en abstracto, porque si la filosofía ha de trabajar de este ente, lo ha de hacer desde la neutralidad propia del aquel que supone su existencia independientemente de cualquier concepción de un credo en particular.

En la primera parte de este trabajo se presenta la tesis principal, la cual, aunque resulta ya desde la perspectiva de la llamada filosofía perenne, admite o exigen un ulterior desarrollo de ésta a la luz de nuevas perspectivas de la filosofía contemporánea. Esto se hace de manera tal que los postulados de nuevas metodologías filosóficas se articulan con lo dicho por los pensadores clásicos de la teología natural. Se trata del problema que pudiera hacer posible el abrir nuevas brechas de investigación sobre el problema. A saber, deslindar el estudio de la divinidad del género supremo Ser. Lo divino es más que el ser.

La finalidad de hacer esto es liberar a la ciencia de la aparente aporía en la que la sumergió la crítica heideggeriana de tratarse no de teología, sino de una ontoteología. La resolución de este punto se la dejamos a las obras de Jean-Luc Marion, quien ha servido de marco teórico en buena parte del desarrollo del presente trabajo. Lo señalado acá consiste en patentizar cómo desde esta liberación conceptual, el problema del estudio de la divinidad parece ya resuelto incluso desde los escritos medievales, a condición de ser interpretados desde una perspectiva que supera la metafísica tradicional como marco negativo[2] de la teología natural.

[2] Es decir, como impedimento de plantear el problema de la divinidad desde otra perspectiva que no sea encuadrándolo bajo el concepto de Ser.

Después se desarrollará el tema que, a consideración del autor de este trabajo, es el medular a resolver antes de un desarrollo más acucioso de la disciplina. Se trata del de la inefabilidad de Dios. A lo largo de la historia de la filosofía, este problema ha llevado a la mente humana a cerrarse y claudicar ante la empresa de poder decir algo que sea refiera medianamente a la divinidad con propiedad, ya que no con exactitud. La teología negativa no es una opción válida para los fines de este trabajo. Otra vez, habrá que replantear el abordaje y ello genera nueva vida en los estudios teológicos naturales.

Todo ello conducirá al planeamiento del motivo principal de sostener le evolución de la teología natural: la insuficiencia intrínseca de toda teología natural. Era necesario llegar a este punto para demostrar que ésta ha de ser una ciencia en continua evolución y nunca terminada. Esto con la finalidad de dejar claro que no todo se ha dicho en el siglo XIII y que es necesario hacerla resurgir de la momificación académica a la que se ha visto reducida.

Finalmente, se apunta un viso de solución a este problema: enfrentar el problema del estudio filosófico de la divinidad: tratar de abordarla desde la perspectiva de la fenomenología y de la metafísica que ella genera.

Todo este trabajo posee un tinte de propuesta inicial. Es fruto de las reflexiones de un Seminario sobre Doctrina Filosófica de Dios que el autor del mismo ha dictado. Recogiendo las discusiones y puestas en común que se han desarrollado durante el mismo, enhebrándolas entre ellas, ha conseguido platear el problema que se ha de desarrollar en la segunda generación del seminario. Vaya el agradecimiento a los participantes por sus colaboraciones. Muchas cosas han quedado en el tintero, pero se han de profundizar en la segunda generación. Lo importante era comenzar a plantear como campo de acción propio, adecuado, útil, necesario de la filosofía, que la teología natural, como ave fénix, surgiera de lo que pudiera ser considerada su sentencia final.

Entre lo clásico y lo actual

Con frecuencia se ha entendido que la mayoría de las propuestas de la metafísica clásica medieval, incluida la Tomas de Aquino, posee como fundamento la primacía del coprincipio del ente conocido como *esencia.* En efecto, si lo primero que cae en el intelecto humano es el ser y de él, el principio de conocimiento es la esencia; entonces, la realidad se conoce por medio de esencias. Al final del acto del conocimiento intelectual, se encuentra la aprehensión de la esencia. El concepto es una esencia universal abstraída.[3]

Por ello, no es sorpresivo que, aplicando esto al tratado de la teología natural, en la cual se ha hecho famosa la frase “La esencia de Dios es su exis-

[3] Tomás de Aquino, *De rationibus fidei*, c. 3, n. 958.

tencia", pareciera como principio indubitable la identificación de la esencia con la existencia en la naturaleza divina. En honor de la verdad, se deberá recocer que el origen de esta aseveración no es la mente de Tomás de Aquino ni otro pensador cristiano. Se trata de una intuición filosófica de la tradición islámica, pero que fue tan bien acogida en la tradición europea medieval, que se ha convertido en un lugar común.

Ahora bien, analizando a fondo la metafísica tomista, se descubre un punto interesante para este caso. Es el acto el cual proporciona la perfección[4] al ente; es decir, la existencia, o con más exactitud, el *actus essendi*. Pero aquello que hace al ente ser lo que es no es la existencia, sino la esencia, la cual se entiende como principio de imperfección, en la medida en la cual puede recibir la perfección de la participación del acto (existencia). Así, en todo ente, el descubrimiento de la esencia abstraída (*specie expressa*) supuso en el cognoscente el dejar de lado la individualidad y abstraer la esencia específica. Pero ésta ha sido abstraída de un ente en concreto, de donde habrá que añadírsele la perfección del acto del ser.

Con este presupuesto ha de concluirse que, *sensu stricto*, Dios no puede tener esencia,[5] puesto que supondría que aquello que hace a Dios ser Dios sea un principio de tal forma imperfecto, el cual permita la recepción del *actus essendi* para constituirse como ente individual. Con ello, queda demostrado, la intuición de Al Farabi de la identidad entre esencia y existencia en la naturaleza divina es errónea.

Pero si Dios no tiene esencia, ¿qué ha de buscar la teología natural como campo de estudio? El constitutivo formal de Dios; es decir, aquello que distingue formalmente a Dios de las creaturas, más que aquello que hace a Dios ser Dios. Los trabajos pretendientes para alcanzar, *quo ad nos,* este constitutivo formal, fueron tema medular de la teología natural del siglo XIII europeo, aunque ya había antecedentes incluso en el pensamiento de san Agustín. Pero fue en la obra de Tomás de Aquino donde se define el problema. El constitutivo formal de Dios es la *ipseidad*. Es desde el concepto *ipse esse subsistens,* que se entiende la diferencia ontológica entre Dios y las creaturas.

Como se ha visto, no se trata propiamente de la esencia de Dios, sino de la formalidad de la divinidad.[6] A partir de ello se estructura todo el *cor-*

---

[4] *Summa Contra Gentiles*, I, c. 28.

[5] Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser*, Castellón, Ellago Ediciones, 2010, pp. 324.

[6] En este tenor de ideas, es útil el texto de Clarence Finlayson, "Los nombres metafísicos de Dios o el constitutivo formal de la naturaleza Divinidad." *Revista Universidad Pontificia Bolivariana, 8* (24), 1942, pp. 22-54. El texto expresa aún con mayor fuerza esta idea, pues no sólo deja permanecer en la consideración de la existencia *a se*, sino que se apuesta la tesis de la intelección siempre en acto como diferenciador entre Dios y las creaturas. Como quiera que sea, es importante como representante de la tendencia de excluir la esencia de este constitutivo.

pus de la teología natural. Los atributos divinos y las relaciones de Dios con el mundo tienen como punto de partida, explicación y fundamento último la *ipseidad* de Dios.[7]

Si el punto de partida de la teología natural no es la esencia, tal y como lo propone la metafísica tradicional, la cual, se ha visto, ha sido criticada de esencialista por parte de algunos autores; entonces, lo será aquello que se tiene más a la mano. Por ello, en la propuesta de Tomás de Aquino no se puede conocer primero la sustancia simple sino es por medio de la sustancia compuesta,[8] porque, en su pensamiento, primero se accede a lo que tengo más a la mano y esto es lo concerniente al mundo de los sentidos.

En la práctica, esta afirmación supuso más que el reconocer la viabilidad de las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios como único camino de la teología natural para acceder al mundo de lo divino: del efecto a la causa; de las creaturas a Dios. He acá el método propio de esta ciencia.

Lo anterior exige como presupuesto descubrir un medio que permita transitar del mundo de las creaturas al mundo de Dios. Pues, si como se ha dicho, Dios no tiene esencia, podría parecer que se cierra la posibilidad de su cognoscibilidad científica, pues sólo hay conocimiento científico donde existen conceptos intelectualmente abstraídos. La Inefabilidad de Dios se hace presente y exige ser superada.

Sobre la inefabilidad de Dios

La capacidad humana de conocer que experimentamos continuamente nos induce a creer de manera natural que podemos conocer de la misma manera a Dios. Como fruto de esta creencia, se produce, un inmanentismo teológico; es decir, la pretensión de tratar a Dios como algo de este mundo; algo manejable; expresable del todo, de la misma manera como hago con lo que percibo, con lo que siento.

Esto es, en el fondo, la crítica que Heidegger hace de la metafísica tradicional tachándola como ontoteología.[9] En dicha afirmación supone que, al final de la serie de entes que recorre cada una de las pruebas de la existencia de Dios, se encuentra otro ente, el ente divino; de ahí que la tarea de la metafísica supusiera encontrar lo que de común poseen este ente divino y el resto de los demás entes.

Sin embargo, en el meollo de la teología natural estaba ya expresado que eso no era posible, pues el "ente común no puede introducir nada de común —y en especial su inteligibilidad— entre el ente en tanto que ente

[7] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 3. 1, ad 3.

[8] Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 1.

[9] *Cfr.* Iain Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 224.

y Dios",[10] pues es Dios quien se encuentra fuera de toda la serie de entes. De hecho, es la causa del ser, el cual es ya una creatura.[11] En este sentido, se encuentra fuera la secuencia causal de los entes, no siendo él mismo un ente, pero sí la causa de ellos.

El pensamiento ha discurrido en su esfuerzo por generar teología natural, entre el inmanentismo y el trascendentalismo absoluto que deja al universo fuera de Dios por completo: O Dios es uno de los entes (ontoteología) o no forma parte de los entes resultando innecesaria la ciencia de Dios; pues éste, en el mejor de los casos, no sería más que un *deus ex machina*. Pareciera ser que el intelecto humano dejado a sí mismo no ha podido trazar el camino.

Como fruto del temor reverente a esta osadía, surge la propuesta de una teología negativa, en la cual se tiene la convicción de que Dios trasciende lo que existe; por lo cual, lo más sano es callar acerca de cualquier conocimiento construido por la mente sobre la divinidad. Es decir, a lo más que se podría aspirar a hacer en teología natural, según este modo de ver las cosas, es a hacer una teología acerca de lo que no es Dios, lo cual no deja de presentar inconvenientes, pues se construiría una ciencia de lo que no es. Desde este posicionamiento teórico, Dios se presenta, pues, inexpresable, inefable. ¿En qué sentido?

a) Dios como tabú, lo prohibido. En esta percepción de la divinidad aparece un Dios, el cual se asemeja al de la religión judía más recalcitrante. En efecto, la divinidad aparece, de este modo, como lo "innombrable" y, por lo tanto, lo que se diga de Él será siempre considerado como blasfemo. Lo inefable provoca una prohibición de ahondar en las cosas divinas que se convierte en ley. Y así llega a estar mandado el no decir, y hasta el no hacer, por ejemplo, como sucede con el sábado). Las palabras sagradas las pronuncian personajes especiales y se cuida el no hablar de manera que se dé la impresión de inmanencia. Las personas no pueden estar ante Dios o en los recintos sagrados, por mencionar algo, sin cubrirse primero la cara.

Es una tendencia de repliegue. Cuando el pensamiento ha avanzado más allá de lo considerado como ortodoxo, en sentido literal de la palabra, la misma mente se vuelve a sí y afirma la verdad religiosa por medio de un acto de la voluntad. Algazel ya lo había entendido así: "Una vez que terminé con la ciencia de la Filosofía, tras haberme hecho con ella, haberla captado y haber condenado sus falsedades, me di cuenta de que esta tampoco satisfacía todos nuestros propósitos, y comprendí que la razón no bastaba

[10] J. L. Marion, *op. cit.,* pp. 297.

[11] *LCD,* IV, 37, donde se afirma esto mismo: *prima rerum creatarum est esse*.

para conocer todas las cuestiones ni podía descubrir la solución de todos los problemas”.[12]

b) Dios como inefable. En esta concepción de la divinidad se subraya la precariedad de la palaba humana (el logos humano) respecto del objeto a mencionar; en este caso, Dios. Ella no puede contener ni expresar ni abarcar a Dios. Para entender el sentido de lo inefable, se ha de recurrir a una comparación, la pérdida, por ejemplo, de un hijo para un padre o una madre. El dolor es existente, sí, pero inexpresable e incontenible, de ahí el descontrol del llanto. Por ello, cuando el hombre se encuentra con lo inefable, ha de recurrir al lenguaje metafórico, esa cualidad del lenguaje que nos revela la “multivocidad” de lo real y que no está exento de riesgos como el equívoco; es decir, hablar de otra cosa de lo que se pretendía hablar en un inicio. Esta equivocidad lo aleja del lenguaje filosófico, que procede más bien con conceptualizaciones universalizadoras, exactas y precisas. El lenguaje metafórico es útil para la vida diaria, para el arte; pero no tanto como para establecer un adecuado pensamiento filosófico a partir de él.

Entonces, ¿qué se puede decir de Dios? Frente a los riesgos del lenguaje metafórico, como el ya mencionado, se presentan dos opciones: o mejor no hablar de Él (*Deus absconditus*) o atreverse a hablar de Él, pero ello supone nunca olvidar que se está hablando desde un leguaje que es equívoco. A la larga, si no se toma en cuenta esta realidad de inicio, producto de todo un tratado elaborado con términos metafóricos, surge otro riesgo, el de antropomorfismo; es decir, confundir a Dios como si se tratara de un hombre más, poderoso, eterno, pero siempre humano.

Por ello, Feuerbach afirma que, cuando se habla de Dios desde un uso indiscriminado del lenguaje metafórico y se toma como conceptos filosóficos, en realidad se alienaba al hombre. Por ejemplo, muchos se han confundido al interpretar al Dios celoso del Éxodo. También el ejemplo del panteón griego y toda su mitología alrededor. La teología natural no ha de caer en este error.

Desde esa manera de considerar a Dios, es que se ha permitido a la psicología del último siglo interpretar las cosas en sentido inverso al Génesis: No es Dios quien creo al hombre a su imagen y semejanza, sino el hombre el que lo ha hecho a la suya. El caso de Jung, quien opina que la divinidad en realidad expresa en el “yo” (*self*), lo lleva a aseverar que Dios nunca es más grande que aquél que cree en él. De esta manera, si Freud sostenía que

[12] Algazel, *El salvador del error. Confesiones*, cit. por Khadija Madouri, “Resumen de tesis. Traducción española del Tahâfut al-Falâsifa: La incoherencia de los filósofos de Algacel (Sxi) y Tahâfut al-Tahâfut: La incoherencia de la incoherencia de Averroes (Sxii)”, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2014, p. 5

Dios es una proyección inconsciente de la figura paterna,[13] Jung sostendrá que es una proyección de uno mismo[14] y, en ambos casos, la antropomorfización ha velado más que descubierto lo que la divinidad es. La salida que Jung encuentra a esto es el proceso de interiorización o alquimia, así se llega al propio yo.[15]

Por su parte, Otto Rank y Joseph Campbell, en sus respectivas obras, llegan a la conclusión de que Dios es la propia personalidad devenida en la historia personal. Así, Rank, en su *Mito del nacimiento del héroe*,[16] advierte que la idealización de nuestro nacimiento no es en realidad más que lo que somos en el momento en el que nos planteamos nuestro ser en el mundo. Por medio de comparaciones que coinciden en muchos aspectos (Moisés, Rómulo y Remo, Paris), se puede apreciar la tendencia universal de querer estar donde de hecho no estamos, de querer ser mejor de lo que en realidad somos. Buscamos a nuestros padres ideales y, en esa búsqueda, Dios es el anhelo de querer un origen distinto a los propios orígenes humildes de cualquier ser humano; pues todos, no importando la alcurnia del nacimiento, se encuentran en la humildad de la contingencia de la vida.

Joseph Campbell, por otro lado, en *El héroe de las mil caras*,[17] también traza estas comparaciones que se ven reflejadas en las imágenes del niño Dios. El viaje del héroe acusa siempre el mismo itinerario: nace en una cueva, es perseguido, pasa por el desierto y la muerte. Se trata de la dinámica del encuentro con uno mismo (autoconocimiento), hasta el retorno a casa que te convierte en señor. Su propuesta posee un rasgo cosmogónico, porque hace pensar cómo se hizo el universo en torno a mí. Dios determina una misión al personaje. En este tenor de ideas, incluso la propuesta del fin del mundo es una proyección de la propia muerte.

Así, la divinidad expresada por los mitos no es capaz de extraer la humanidad de la realidad; al contrario, se presenta como una manifestación del propio ser humano, la divinidad es más el camino a la asimilación y dotación de sentido del propio mundo que un ser trascendente. La inefabilidad y lo numinoso (Rudolf Otto)[18] se vuelve en nota primordial de lo divino, de Dios. Es el *mysterium tremendum*. En Él hay oposición de contrarios,

[13] *Cfr.* Sigmund Freud, *El hombre Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, vol. 23, Valencia, NoBooks, 1984.

[14] *Cfr.* Carl Jung y R. F. C. Hull. "El yo", *Cross Currents* 7.3, 1957, pp. 263-271.

[15] *Cfr.* C. Jung, "Psicologia e alquimia", vol. 12, Río de Janeiro, *Vozes*, 2018, pp. 770.

[16] Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981, pp. 117.

[17] Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959, pp. 48.

[18] Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Madrid, Alianza, 2001, pp. 143.

es quien castiga y premia, nos provoca pavor; pero, al mismo tiempo, nos atrae tal como sucediera a Moisés con la zarza ardiente del Éxodo.

En última instancia, el problema que importa a la teología natural, después de las objeciones presentadas por el pensamiento contemporáneo, se resume en los siguientes términos: ¿cómo conocer a Dios? Si esto es así, entonces, se debe reconocer que la existencia de la *sacra doctrina*; es decir, el conocimiento de Dios por medio de la revelación exige poseer la *scientia divina*, el conocimiento que se posee de Dios por vía de la razón humana para evitar caer en el antropomorfismo o en el fideísmo.

Ello se encuentra ya presente en las propuestas de Kant, Feuerbach, Otto Rank, Campbell y Rudolf Otto. Dichos autores enseñan objeciones serias ante lo que se considera como fundamental en esta ciencia: la posibilidad del conocimiento de un ente divino. Así, pues, se ha de abordar la inquietud, "¿cómo conocer a Dios?", considerando que es inefable. Ahí radica la aparente aporía. Es un hecho innegable: el teólogo natural supone que sí puede conocerse a Dios por vía de la razón; pero el núcleo problemático continúa siendo el cómo se conoce. Esto exige una justificación epistémica del asunto, pues el objeto de estudio, por definición, trasciende las capacidades humanas de aprehensión tal cual.

La teología natural no puede sentirse satisfecha con una respuesta sólo en términos de sí o no respecto de la existencia de Dios, pues de suyo, ambas proposiciones son asimismo sustentables teóricamente con la misma eficacia. En la mente del filósofo, eso implica la posibilidad de caer en contradicción. En efecto, una demostración racional de la existencia de Dios es plausible. Pero se debe advertir que dicha demostración se basa, para ser creíble, en la metafísica en la que se inscribe. Tal es el caso del ejemplarismo platónico en san Agustín, que es necesario para comprender su argumentación al respecto. Otro caso son las pruebas tomistas de la existencia de Dios que suponen el principio metafísico de causalidad y la doctrina hilemórfica; sólo así se puede asentar con fuerza apodíctica la conclusión de la existencia de Dios.

¿Y si Dios no existiera?

Lo anterior es posible en la proposición contradictoria y se presenta como posible la elaboración de pruebas de la no existencia de Dios. Ambas formas de argumentar suponen un horizonte epistémico y ontológico preciso por el cual se sostienen dichas afirmaciones y se presentan como lógicamente correctas en ambos sentidos de la contradicción.

Esto lo tenía ya presente santo Tomás de Aquino, quien presenta, en el marco de la *Suma Teológica* y de la disquisición sobre la existencia de Dios,

dos pruebas que lógicamente son válidas, pero que apuntan hacia la no existencia de Dios.[19] La exposición de ellas se resume de la siguiente manera:

1. El primer argumento tomista de la no existencia de Dios: "Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est".[20]

Existen varios tipos de ateísmo: el ateísmo teórico y el ateísmo práctico. El ateísmo práctico es negativo; puede ser sustentado, incluso, por un agnóstico, pues no se encamina a la demostración de la no existencia de Dios. Tanto el ateo práctico, como el agnóstico vivirán como si Dios no existiera, sin importar la discusión de su existencia, ya que el agnóstico no muestra mucho interés en entretenerse en ello, por lo cual su actitud ante los creyentes no consiste en un intento por convencer. En cambio, el ateísmo teórico es positivo, al gozar de argumentos para sustentarse, por lo que presenta una actitud desafiante. Este ateísmo supone una base metafísica para proponerse y para criticarse.

Cuando santo Tomás expone la primera argumentación atea, no se refiere en su planeamiento a un mal en concreto, ni siquiera al mal moral, sino al mal metafísico. Recuérdese cómo platea la proposición: Si existe el mal, es prueba suficiente de que Dios no existe. El mal se enfrenta así a la bondad infinita. Obsérvese más de cerca las posturas atea y creyente sobre el particular:
a) El ateo dice: Porque Dios es supuestamente bondad, no debería de existir el mal.
b) El creyente por su parte dice: Precisamente porque Dios es bueno, permite el mal.

El problema planteado por el ateo radica más en la idea de *infinitud* que en la de maldad. El punto medular de la argumentación consiste en no quedarse fijos en el análisis de los términos *bondad* y *maldad,* sino examinar el estatuto de infinitud que se atribuye a Dios, puesto que "un principio infinito no acepta su contrario" es la premisa que da fuerza a la argumentación.

[19] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3, *videtur quod*.

[20] "Parece que Dios no existe. Porque si uno de los contrarios fuera infinito, destruiría totalmente al otro. Sin embargo, eso mismo es lo que se entiende como *Dios;* a saber, que es el bien infinito. Por lo tanto, si Dios existiera, no habría ningún mal. Pero hay mal en el mundo. Luego Dios no existe".
La traducción es mía.

Ahora bien, si se dice que Dios es bueno, ¿no será, más bien, una pretensión del ser humano el que así lo sea?

Más claro. La limitación de la mente humana lo lleva, en primer lugar, a pensar en términos de bondad y maldad en el aquí y en ahora. Sin embargo, nos es posible concebir que Dios está más allá de la inmediatez personal, y lo que puede resultar perjudicial a un ente, ¿no será posible que Dios lo hiciera o provocara para salvar otro ámbito de este mundo que no es captable inmediatamente a la mente humana y que, sin embargo, en la visión total de la entidades existentes realmente o posibles?

Se trata de un tema que se aborda en un apartado del sistema de la teología natural, el de los futuribles, el cual adquirió nuevas perspectivas de análisis desde doctrinas contemporáneas de la física cuántica, las cuales estaban muy lejos de ser consideradas en el ámbito de los teólogos de la Edad Media, tal es el caso de Dionisio Areopagita. Por ejemplo, ya en el siglo VI, la bondad predicada a Dios no es igual a aquella predicada en los animales y en el hombre. No es una bondad moral ni natural, sino ontológica. Visto así, el bien ontológico supera los bienes particulares de los individuos, por lo que la discusión no debe caminar por el camino de la moral.

Cuando Duns Escoto enfrenta el mismo problema, toma en cuenta que el mismo argumento implica el concepto de *infinito.* Este atributo de *infinitud* atribuido a Dios, en su sentido filosófico, no proviene, en primera instancia, del cristianismo, sino de la tradición árabe. Si observa con detenimiento *Las Confesiones* de san Agustín, salta a la vista que no se describe ahí a Dios en relación con el concepto de *infinito.* A pesar de la elaborada lista de atributos que realiza el obispo de Hipona,[21] lo cual demuestra cómo en el paleocristianismo ni en la patrística éste fue un concepto ligado con la divinidad.

El "concepto" *infinito* ha pasado de la matemática a la metafísica, y, de manera concreta, proviene de Alfarabí. Previo a esta concepción, más que hablar de atributos infinitos en Dios, como es el caso de la bondad, se hablaba de bondad inagotable. Sobre este añadido de la filosofía árabe, Duns Escoto señala que el *infinito matemático* nunca se acaba, pues es susceptible de añadir más y más números: *es un infinito siempre en potencia*. En cambio, lo que se quiere dar a entender cuando este atributo se predica de Dios, es que *es un infinito en acto*, si esto fuera posible.

Retomando el pensamiento de santo Tomás: *que Dios sea bueno, no es óbice para su existencia, sino más bien que sea infinito*. Y bien, si Escoto distingue entre infinito en potencia y finito en acto, se ha de recordar la tesis de Cayetano, quien sostuvo la distinción entre infinito *formaliter* e infinito *efectivo.* El infinito *formaliter,* por esencia, por naturaleza, excluye a su contrario en su sujeto; mientras que el infinito *efectivo* es el que obra de manera infinita, de

[21] San Agustín, *Confesiones,* I, 4.

este modo, Dios es efectivamente infinito si crea algo que le corresponde. En palabras de Cayetano: "Effective vero unum oppositorum excludit reliquum, secundum quod efficit aliquid sibi simile: sicut vis solaris excludit frigus ab aere, secundum quod assimilat sibi aerem in esse calido. Et iuxta hanc oppositionem procedit argumentum, quod si unum oppositorum est infinitum, reliquum non solum excluditur ab eo formaliter, sed etiam effective in quocumque inventum fuerit: et hoc propter infinitatem suae efficaciae, cui nihil resistere potest, nisi aliud oppositum etiam esset infinitum."[22]

Recordemos que el ser de Dios no puede ser considerado bajo la misma razón en las cosas *sub ratione entis* tal cual. Ya con santo Tomás, según Jean Luc-Marion, la analogía con la cual se ha de referir el filósofo a Dios en sus investigaciones, remite más a la diferencia que a la semejanza entre los conceptos y los entes.[23] La teología natural habrá de encontrar aquello donde la semejanza entre Dios y la creatura se perfile hacia la diferencia ontológica entre ambos. Así, se salvaguarda la suprema trascendencia de Dios, por un lado, y permite el acceso filosófico hacia la divinidad, por el otro.

La pregunta que se perfila de las anteriores consideraciones es la siguiente: ¿Si Dios es infinito, es capaz de actuar como causa que produzca el mal en sus criaturas o a partir de ellas? De entrada, se puede afirmar que la criatura posee bondad participada; es decir, finita. La finitud en sí misma no es causa del mal, pero sí de su posibilidad. De lo que se sigue que el ateo ha confundido el orden de lo formal con el orden de lo efectivo en su argumento. No se trata de un contrario infinito de la bondad en Dios, sino de la posibilidad del mal en la criatura finita. En otras palabras, se puede afirmar que la existencia del mal en el mundo se debe no a la voluntad de Dios. Y si se quisiera postular que Dios podría erradicar el mal, entendido ontológicamente, esto implicaría la destrucción de la misma criatura.

2. El segundo argumento tomista de la no existencia de Dios: "Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in

[22] "En efecto, en verdad uno de los opuestos excluye al resto en la medida en que realice algo similar a sí, como la fuerza solar excluye el frío del aire, según el aire asimila, para ser caliente, algo en sí. Y paralela a esta oposición procede el argumento que, si uno de los opuestos es infinito, el otro no sólo se excluye de él formalmente, sino también efectivamente donde quiera que se encuentre. Y eso se debe a la infinidad de su eficacia, de la cual nada puede resistirse, a menos que sea opuesto al infinito." La traducción es mía. Tomas de Vio Cayetano, cit. por José Escandell, "Las pruebas tomistas de la no existencia de Dios." *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 68* (157), 2019, pp. 107.

[23] *Cfr.* J. L. Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios,* Salamanca, Sígueme, 1999.

principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse".[24]

En esta nueva demostración, el elemento en juego que permite inferir la no existencia de Dios es la autosuficiencia del universo. En él se quiere demostrar que lo que se basta a sí mismo, hace inútil innecesaria otra explicación; en este caso, la hipotética existencia de Dios. Así, ahora, aquello supuesto en esta tesis ha de fincarse en no relacionar, y menos identificar, a Dios con el mundo, puesto que negaría la trascendencia del ser supremo.

Cabe resaltar que desde la época de Tomás de Aquino se manejaba como conocida la hipótesis de una demostración que se base en lo que ahora se llamaría *ciencia;* es decir, como lo afirma la siguiente cita: "quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas". La explicación de los fenómenos de la naturaleza puede explicarse desde la propia razón natural sin aceptar la hipótesis de la existencia de divinidad alguna.

Ahora bien, si nos atenemos a los propuesto por Gilson para responder a la crítica de corte cientificista, habría de encontrar dentro del cosmos un ente tal que fuera trascendente, a fin de dar razón del conjunto de los entes; fuera necesario, es decir, no pudiera no estar presente para la explicación de todos y cada uno de los entes existentes y pudiera ser referido, de algún como causa de todo lo que existe. Pero cuando se intenta explicar el mundo desde sí mismo, no se logra conseguir ninguna de estas tres exigencias. Pese a considerarse en su conjunto, el cosmos no es autosuficiente, puesto que la ciencia no ha podido hasta ahora explicar su génesis (origen) ni su teleología (finalidad), sino sólo sus relaciones *ad intra*. La teoría de universos de que se originan unos a otros, no hace sino remitir más atrás la explicación del origen o de la causa de nuestro universo.

Por todo esto, Dios no es cualquier cosa, es Dios en la medida en que es definido sólo por la teología natural: el *primus esse subsistens.* Y todos los conceptos que aparecen en las pruebas tomistas de su existencia (motor inmóvil, causa primera, entre otros) dan como resultado la idea de un ser autosuficiente y trascendente a la vez. En conclusión, el argumento ateo funciona sólo desde el ámbito inmanente del universo, donde se visualizan las

[24] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 3, *videtur quod.* "Además, lo que puede explicarse del todo por pocos principios, no se lo explica por muchos. Pero parece ser que todo lo que aparece en el mundo puede explicarse por otros principios, si se da por supuesto que Dios no existe. Porque los eventos naturales se reducen a la naturaleza como su principio. Y los eventos que son a propósito se reducen al principio en que consiste la razón humana o la voluntad. Por consiguiente, no hay ninguna necesidad de sostener que Dios existe". La traducción es mía.

cadenas de causalidades; pero cuando se contempla el *déficit* del todo, es decir, su ser cambiante y perfectible, la idea no se sustenta. El universo reclama un principio autosuficiente.

La insuficiencia de toda teología natural

Pero si es verdad que hasta ahora se ha visto que la teología natural puede ser defendida de las críticas más fuerte que se la han planteado, esto se ha hecho en modo autorreferencial, metafísico, pues un planteamiento metafísico se defiende en los mismos términos. Ahora cabe aún preguntarse, ¿aparece un Dios supremo trascendente, subsistente, Dios de Dios por medio de un proceso argumentativo, por ejemplo, el instruido en las cinco Vías de la prueba de la existencia de Dios de Tomás de Aquino? Pareciera que sí. Con ello erradica el riesgo de antropomorfización u cosificación de Dios.

El teólogo natural ha creado un concepto de Dios como causa, pero el mismo depende de la conciencia que se tiene precisamente de *causa, fuente de la perfección, ser incausado, necesario, ordenador.* Ellos son conceptos abstractos que bien pueden representar la trascendencia de la divinidad y, en ese sentido, las pruebas de la existencia de Dios van efectivamente permitiendo aparecer algo, un ser tan trascendente del ser humano al que se le puede llamar *Esse subsistens,* y en concepto radicará la propia consistencia de toda teología basada en la razón. Se trata de un concepto que no depende ni del teólogo ni de conciencia personal ni de la cultura. Es universal como todo concepto filosófico.

Sin embargo, se debe reconocer lo siguiente: El Dios resultado de un silogismo es distinto de aquel Dios del Credo o el de la experiencia religiosa. Es tan académicamente aséptico que puede referirse a cualquier delimitación socio-cultural-demográfica-personal de él mismo.

Los términos en los cuales la teología natural ha descrito la divinidad no son, ni con mucho, el Dios que se intenta dilucidar y conocer tanto en las teologías reveladas, como en la filosofía medieval. Esto lleva a una conclusión señalada ya por Marión;[25] a saber, el *Ser,* concepto filosófico que engloba en sí todo lo dicho hasta ahora, se convierte en el ídolo de Dios, en un doble sentido: El primero, como imagen de Dios. El segundo sentido es el herético, al suplantar la verdadera divinidad por algo que no lo es. La teología natural ha de revisar sus alcances nuevamente y replantear sus conclusiones.

Pero la pretensión de Marion al plantear la teoría del ser como ídolo y de querer sostener una reflexión en la cual se hable de Dios sin recurrir a los conceptos metafísicos medievales, provoca el resurgimiento de la pregunta fundamental de la teología natural: ¿Cómo hablar filosóficamente de Dios,

[25] *Cfr.* J. L. Marion, *El ídolo y la distancia…*

ahora, con la exigencia de que sea sin recurrir al concepto de Ser, además de las consecuencias que se habrá de asumir filosóficamente por ellos? He aquí la problemática subyacente.

Quizás, esto es lo que ha provocado la aparición del movimiento conocido como *Giro Teológico de la Fenomenología Francesa.* Dios no puede quedar fuera de las reflexiones filosóficas, pero tampoco reducirse a lo que se ha dicho ya, sobre todo desde el siglo XIII, a sus respectivos comentarios como si fueran las únicas conclusiones probables. Una ciencia sigue viva en la medida en la cual se renueva sus aproximaciones al objeto estudiado y las metodologías propias. Si esto es así, reducir el estudio de la teología natural a lo propuesto, incluso hasta Leibniz, es declarar la muerte de ésta y demostrar que ha sido superada.

Sin embargo, la hipótesis de este trabajo es que se debe seguir habiendo teología natural, la cual no sea repetición de lo ya dicho y comentarios sobre el mismo tema. ¿Cómo replantearla? La crítica de Kant dio origen a una nueva disciplina, la filosofía de la religión, que tiene coherencia con lo propuesto por el pensador de Köenisberg. En efecto, si lo que no es fenoménico no puede ser considerado como ciencia, el estudio de Dios, ser que por definición no es fenómeno, debe ceder el paso a una ciencia que estudie las manifestaciones religiosas que apuntan a la intuición de la existencia de la divinidad, pero las cuales son, en sí mismas, captables por los sentidos. Pero la religión es otra cosa que la misma divinidad.

Los primeros intentos por resolver este problema dieron origen a la filosofía del Absoluto, la cual trata de Dios nuevamente como concepto, pero desde la perspectiva de lo Absoluto, siendo éste un concepto derivado racionalmente. Así, Fichte, Schelling y Hegel dieron rienda suelta a la mente humana y discurrieron sobre este tema. Sin embargo, en lugar de llegar a la conclusión de que Dios es absoluto, la discusión llegó a disponerlo por encima del mismo Dios y las creaturas, los cuales son subordinados a éste o sólo como algún momento de éste. Dios y las creaturas serían lo absoluto.

Tal vez, la salida a esta encrucijada se obtendría desde el lenguaje matemático, mismo que ha ayudado a la ciencia empírica a alcanzar los niveles que ostenta hoy en día. Y sí, efectivamente ha habido intentos por hablar de Dios desde la matemática.[26] ¿Podría ser ésta una salida adecuada al problema? La teología natural desde la matemática pareciera ser una buena opción. Ya Platón la consideraba como paso adecuado para llegar al conocimiento supremo; en su caso, de la idea del Bien, pero pudiera ser que fuera útil para estudiar la divinidad.[27]

[26] *Cfr.* Paolo Musso, "Las matemáticas, Dios y la inmortalidad del alma." *Quaerentibus*, Perú, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2013, pp. 141-158.

[27] Fernando Rey del Corral. "Mathesis universalis (Una concepción filosófica de la

Ahora bien, hacer una aproximación matemática de la divinidad supone entenderla con la misma lógica con la que trabaja ésta, como relaciones expresables formalmente. Si la divinidad considerada por la metafísica tradicional lo identifica con el ser, con existencia, su contrario sería la negación de toda existencia, la nada. Formalizada matemáticamente la nada, se expresa de la siguiente manera. Entiéndase una contradicción, pues la nada es la clase de todos los individuos tales que cada individuo no pertenece a sí mismo y, como eso es imposible que suceda, pues sería y no sería él y lo contradictorio es ontológicamente inexistente y epistemológicamente incognoscible, se deduce que no existe. Se trata de la nada absoluta.

Aplicando las reglas de la contrariedad, la existencia total sería expresada por la siguiente formalización , lo cual es aplicable, sí a cada uno de los entes, puesto que poseen la perfecta conformidad consigo mismos. Dicha fórmula se entiende como la referencia a la totalidad de entes en cualquiera de los mundos posibles en los cuales esta formalización sea válida. Pero como ella es aplicable a este universo y los posibles derivados de él, pasa naturalmente a ser considerada como la formalización de todo lo posible en tanto que posible, tanto si es real como mera posibilidad. Se transforma así en condición de posibilidad de toda existencia.

Pero en matemática esta expresión indicaría, más bien, lo infinito; pues todo, lo presente, lo pasado, lo futuro y lo futurible habría de cumplir con la condición de poseer perfectamente la conformidad consigo mismo. Así, Dios, Se presenta como el cúmulo de esas posibilidades. Sin embargo, como cada nuevo ente genera nuevas posibilidades, éste se presenta como infinito en acto, el cual expresa todas las posibilidades en acto. Lo malo es que de ello se infiere un Dios como suma de las creaturas reales y posibles, dejando la trascendencia del conjunto universal, olvidada en sus reflexiones.

La salida se encuentra en considerar como válida la objeción de Kant sobre la exigencia de comenzar un tratado científico desde lo fenoménico. El camino, entonces, no sería comenzar por lo metafísico como punto de partida, sino por el punto *ad quem* de la teología natural y concebir fenoménicamente el problema de Dios. Es decir, aun no siendo Dios fenómeno ni fenoménico, cómo puede éste presentarse fenoménicamente, aunque sea de manera indirecta. Lo que de fenoménico tenga Dios, ha de ser el punto de partida.

Por supuesto, esto no quiere decir que Dios sea captable por los sentidos, sino de inferir qué tipo de fenómeno podría causar un ser no fenoménico. El fenómeno en sí de Husserl ha de transitar el fenómeno saturado de Marión,[28] el cual ha de entenderse como "la intuición sobrepasa todo

matemática) filosofía y matemática", *Societas*, 2007, *8* (2) pp. 47-58.

[28] Javier Bassas, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación,* Madrid,

concepto". Esto implica una forma diferente de conocimiento diferente, atemática, pero no negativa.

> Asimismo, de forma más precisa y específica, se trataría de un fenómeno "imposible" en la medida en que no debería, en principio, estar en disposición de darse, pero que, sin embargo, a pesar de ello, "se da" de facto. El hecho de que, como se indicó, Marion lo designe también mediante el término "paradoja" obedece a la necesidad de dar cuenta de su carácter de fenómeno que anula la fenomenicidad en cuanto tal, que contradice las condiciones mismas de aparición y mostración [*phaínesthai*] propias de todo *phainómenon*. No solamente ya las relativas al sucesivo "hilo de la intencionalidad" [configurado por la secuencia: "mención, previsión repetición"], sino aquellas que atañen a las *conditiones posibilitatis* de la experiencia qua tale. La exposición a la superabundancia característica del "fenómeno saturado" se revela, pues, como una suerte de "contra-experiencia" "para-dóxica" merced a la cual el fenómeno saturado "adapta" su epifanía al desmesurado desbordamiento de donación que lo define.[29]

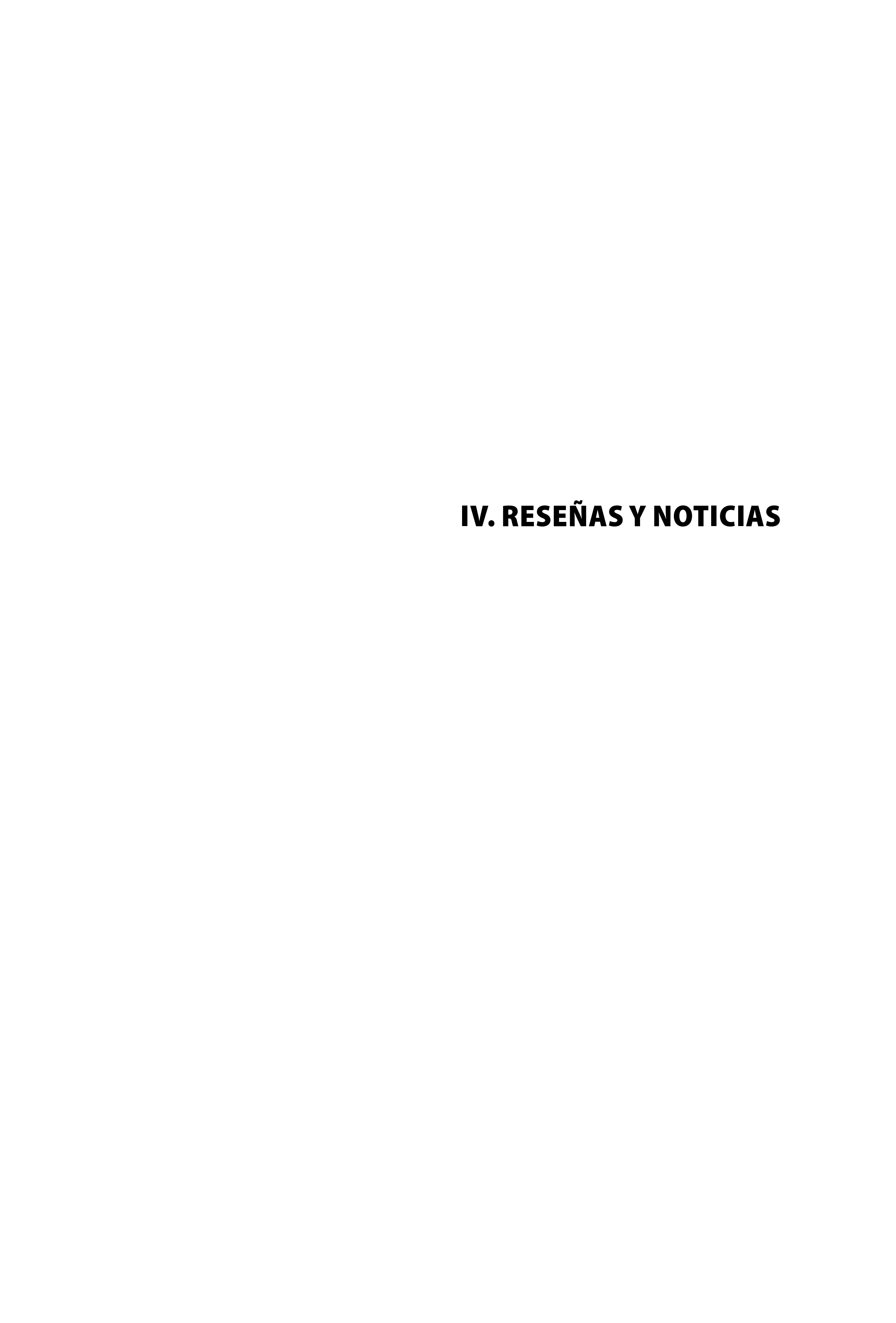
Lo anterior supone una aparente paradoja que habrá que superar. El conocimiento humano se caracteriza por ser conceptual y el fenómeno saturado ignora esa tematicidad requerida. Pero recuérdese que sólo se está buscando una forma de conocer fenomenológicamente, lo que supondría la existencia de la divinidad. Esto último es el punto de arranque, no la característica de los tratados de la nueva teología natural.

La certeza de la existencia más que la duda es aquello que guía este esfuerzo de seguir produciendo contenidos y nuevos conocimientos de esta ciencia. Pero, para acceder a éstos, habrá que partir de la intuición, casi mística, de la existencia de la divinidad y de allí explicarla. ¿Quién lo hubiera imaginado? Los trabajos de la nueva Teología de Dios parten del dato del místico. Eco de aquello que san Anselmo de Canterbury ya había intuido en el siglo XI, *Fides quaerens intellectum*, la fe que le pregunta al intelecto.

En otras palabras. Las nuevas aportaciones de la teología natural no rompen de tajo e irremediablemente con la historia de la misma ciencia divina, sino que la enraizar con la tradición, permitiendo aplicar nuevas perspectivas, metodologías, ópticas, ayudas interdisciplinarias; lo cual no está en contra de considerarla como la filosofía primera, la corona del pensamiento abstracto humano.

Síntesis, 2008, pp. 514.

[29] Jaime Llorente. "El existir neutro como "fenómeno saturado": describiendo la contra-experiencia del exceso con Emmanuel Levinas y Jean-Luc Marion." *Tópicos. Revista de Filosofía*, México, Centros Culturales de México, 2015, pp. 123-162.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

EL OBSERVATORIO INTERCONTINENTAL DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR: PRESENTACIÓN Y DESARROLLO DE UN PROYECTO ACADÉMICO UIC

PARTE II: RECONFIGURACIÓN A PARTIR DE LA PANDEMIA POR COVID-19

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

El Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP) "Alonso Manuel Escalante", dependiente del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, afrontando los embates de la pandemia que nos aqueja y en reacomodo creativo de sus actividades ante la nueva realidad que esta situación nos ha traído, migró sus sesiones plenarias semestrales al formato de conversatorios virtuales mensuales bajo el nuevo proyecto "Conversatorio de Cultura y Religión. Foro de reflexión del ORP".

Esta nueva actividad pretende mantener el contacto entre los miembros y garantizar el espacio de reflexión, a pesar de la distancia física que ahora se nos impone. En este sentido Empezamos el 8 de junio de 2020, con el primer conversatorio, el cual versó sobre el tema "Religiosidad Popular y nuevos movimientos religiosos en sociedades postseculares contemporáneas". En esa ocasión, contamos con la fortuna de la participación del

* Presidente del Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

doctor Ricardo Marcelino Rivas García y el maestro Víctor Hugo González García, como ponentes, y el doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, como moderador; los tres docentes son de la Universidad Intercontinental (UIC).[1]

El segundo conversatorio se celebró el 23 de julio de 2020 y reunió a la doctora Lucero González (UIC), al maestro Alejandro Gabriel Emiliano Flores (Universidad Católica *Lumen Gentium*) y al padre y maestro Ernesto Mejía Mejía (misionero claretiano) como ponentes, bajo la moderación del doctor Ramiro Gómez Arzapalo de la UIC. En este segundo conversatorio, el tema de discusión fue “Religiosidad popular urbana y nuevas expresiones religiosas posmodernas: entre el abismo y la esperanza”.[2]

El tercer conversatorio se celebró mediante *webinar* UIC, el 27 de agosto de 2020. El tema fue “Religiosidad Popular en contextos indígenas agrícolas contemporáneos”, y las catedráticas invitadas, doctora Alicia María Juárez Becerril (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS), la maestra Yuyultzín Pérez Apango (Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM) y la doctora Alba Patricia Hernández Soc (UNAM).[3] Las preguntas eje que guiaron la conversación fueron las siguientes:

- ¿Cuál es su interpretación de los fenómenos religiosos populares que pueden observarse en contextos campesinos indígenas contemporáneos?
- Desde su perspectiva, ¿qué define a una expresión religiosa como religiosidad popular?
- ¿Qué está en juego a nivel social en esas expresiones religiosas populares indígenas?
- En cuanto a la búsqueda de sentido existencial y cobijo en la intemperie de la crudeza de la realidad, ¿qué piensa que podría rescatarse de estas prácticas religiosas populares indígenas en contextos no indígenas que viven también la religiosidad popular?

Este tercer conversatorio del ORP ofreció un panorama general de la religiosidad popular en contextos indígenas americanos, como estrategia de apropiación cultural de un mensaje exógeno que se llega a internalizar

[1] Este conversatorio puede consultarse en la siguiente liga https://youtu.be/BCkO_EIIXRE

[2] Esta sesión puede ser consultada en internet en la liga: https://youtu.be/t4Ca31Vq2o

[3] Tercer Conservatorio del ORP, sábado 29 de agosto de 2020 [en línea], https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2020/08/tercer-conversatorio-orp.html?m=1 y también en YouTube, 27 de agosto de 2020 [en línea], https://youtu.be/rW8Wr8KILoI

culturalmente, redefiniendo una identidad propia de los pueblos indígenas que les lleva a asumir su lugar frente a la nueva realidad social de la Colonia, en primer lugar, y las naciones mestizas modernas después. Las ponentes partieron de estudios de caso desde la observación etnográfica para ubicar sus reflexiones al respecto, ubicando en tiempo y espacio la problemática expresada en este diálogo académico.

El 25 de septiembre de 2020 se llevó a cabo el cuarto conversatorio:[4] "Religiosidad Popular en la Historia de México". Los invitados fueron el doctor Gerardo González Reyes (Universidad Autónoma del Estado de México UAMéx-El Colegio Mexiquense) y la maestra Magdalena Pacheco Régules (UAMéx-Universidad Iberoamericana). Las preguntas eje del conversatorio fueron:

- ¿Por qué conjuntar en este mes patrio la Religiosidad popular con la historia de México? O sea, desde la laicidad propia del estado mexicano que administra los acontecimientos históricos oficiales, ¿cómo cabe la Religiosidad popular en la historia de México?
- ¿Qué riqueza puede aportar un concepto como el de Religiosidad popular en los estudios históricos?
- Cómo historiadores, platíquennos un poco acerca de cómo se acercaron a las cuestiones de Religiosidad popular desde la perspectiva de las ciencias sociales.

El Quinto conversatorio[5] fue en conjunto con la UAMéx y el Colegio Mexiquense, fungiendo a la vez de nuestro V Conversatorio ORP como el IV Coloquio de la Religiosidad Novohispana y Decimonónica, los días 29 y 30 de octubre de 2020. El tema general fue "Las expresiones religiosas en la Historia de México". Hubo temas particulares: el 29 de octubre, "Una visión etnohistórica de las expresiones religiosas en la historia de México", con la participación de ponentes, la maestra Magdalena Pacheco Régules, la doctora Alicia María Juárez Becerril, el doctor Gerardo González Reyes y doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, bajo la moderación de

[4] Cuarto Conservatorio del ORP, viernes 25 de septiembre de 2020 [en línea], https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2020/09/cuarto-conversatorio-del-orp.html?m=1 También está disponible en la siguiente liga, de la misma fecha https://youtu.be/P0dZ0WBRqs0

[5] Quinto Conservatorio del ORP, lunes 28 de septiembre de 2020 [en línea], https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2020/09/quinto-conversatorio-del-orp-y-iv.html?m=1 y también en el enlace de YouTube, de fecha 29 de septiembre de 2020 [en línea], https://youtu.be/M1a7Y4ut-jg además, en el mismo sitio, con fecha 30 de octubre de 2020 [en línea], https://youtu.be/9e-1CQtI0B8

la doctora Rosa María Camacho Quiroz. Las preguntas eje del diálogo fueron las que enlistamos a continuación:

- Las expresiones de religiosidad en México develan contextos pluriculturales asimétricos. ¿Qué beneficio tiene aproximarse a ellos desde la disciplina etnohistórica?
- ¿Qué tanto influyen los procesos ideológicos en la conformación de las expresiones religiosas?
- Hablar de Etnohistoria nos remite, sin duda, a un sincretismo o a un proceso de reelaboración simbólica. ¿Qué otras reflexiones o análisis dan coherencia a la complejidad de las expresiones religiosas en México?
- ¿Qué papel cree que desempeña la Religiosidad popular en cuanto a la preservación de las culturas locales y sus identidades?

El viernes 30 de octubre, el tema particular fue: "Una visión humanística interdisciplinar de las expresiones religiosas en la historia de México". Éstos fueron los ponentes: las doctoras María Teresa Jarquín Ortega, Gloria Pedrero Nieto y Rosa María Camacho Quiroz, además de la maestra Andrea Ma. Del Rocío Merlos Nájera; fungió como moderador el doctor Gerardo González Reyes. Las preguntas que guiaron la discusión fueron éstas:

- ¿Cómo se perciben las expresiones religiosas en el México contemporáneo desde la interdisciplinariedad?
- ¿En qué medida las humanidades nos aportan una visión matizada del fenómeno religioso en un mundo donde el principal referente es la productividad y el consumismo?
- ¿Por qué es necesario revisar y someter al examen de la crítica racional interdisciplinaria a una categoría tan fundamental como la "religiosidad popular"?
- Desde su experiencia profesional y el cultivo disciplinar de cada una de ustedes, ¿qué relaciones podemos establecer en un tema tan complejo como la religión institucional, en este caso el catolicismo y la religiosidad popular?

El sexto conversatorio tuvo lugar el 20 de noviembre de 2020, con el tema "Expresiones religiosas populares en derredor de las celebraciones a los difuntos en México". Nuestros invitados fueron la doctora Alicia María Juárez Becerril (CIESAS), el maestro Jorge Luis Ortiz Rivera (UIC-Universidad Pontifica de México, UPM) y el doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (UIC).[6]

[6] Sexto Conservatorio del ORP, lunes 25 de enero de 2021 [en línea], https://religio-

El séptimo conversatorio se celebró el viernes 11 de diciembre del 2020, con el tema "Devoción popular a la Virgen de Guadalupe en México". Invitamos al doctor Arturo Rocha Cortés (UIC), al maestro David Sánchez (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, UPAEP) y al padre Alberto Ibañez (UPM).[7]

En 2021, reiniciaremos los conversatorios a partir de abril; hasta ahora, ya están proyectados los siguientes tres:

Octavo conversatorio ORP
"Métodos de evangelización en los inicios de la misión en América indígena"
Viernes 23 de abril, 17:00 h. *Webinar* UIC

Ponentes:	Mtra. Magdalena Pacheco Régules (UAEMéx)
	Dra. Karen Mejía Torres (El Colegio Mexiquense)
	P. José Alberto Hernández Ibáñez (UPM)
	Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (UIC)
Modera:	Dr. Gerardo González Reyes (UAEMéx).

Noveno conversatorio ORP
"De la demonización inicial a las *semina verbi* y de los *teocalpulli* a los santos patronos"
Viernes 21 de mayo 17:00 h. *Webinar* UIC.

Ponentes:	Dra. Alicia María Juárez Becerril (UNAM)
	Dr. Gerardo González Reyes (UAEMéx)
	P. José Alberto Hernández Ibáñez (UPM)
	Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (UIC)
Modera:	Dra. Rosa María Camacho Quiroz (UAEMéx).

Décimo conversatorio ORP
"Cristianización de los indios e indigenización del cristianismo: procesos de apropiación cultural indígena del mensaje cristiano"
Viernes 18 de junio 17:00 h. *Webinar* UIC

Ponentes:	Dra. María Teresa Jarquín Ortega (El Colegio Mexiquense)
	Dra. Alba Patricia Hernández Soc (UNAM)
	Dr. Gerardo González Reyes (UAEMéx)

sidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/01/sexto-conversatorio-del-orp.html?m=1 y también en el enlace de YouTube, de fecha 20 de noviembre de 2020 [en línea], https://youtu.be/gY8GiAZLQ9c

[7] Séptimo Conservatorio del ORP, 25 de enero de 2021 [en línea], https://religiosidadpopularenmexico.blogspot.com/2021/01/septimo-conversatorio-del-orp.html?m=1 y también en el enlace de YouTube, de fecha 25 de enero de 2021 [en línea], https://youtu.be/qEIkkVTnZBo

Dr. Luis Fernando Botero Villegas (Escuela de Teología y Pastoral Diócesis de Riobamba)
Modera: Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (UIC)

Con estas actividades, el ORP da respuesta a las nuevas exigencias y formas de proseguir las discusiones académicas y la interacción intelectual bajo formas distintas que se adapten a las condiciones históricas que afrontamos.

En todo caso, la vitalidad de este grupo académico se fundamenta en la interacción recíproca y el intercambio constante de reflexiones, datos y perspectivas que retroalimenten las investigaciones que los miembros desarrollan en sus lugares de procedencia y que se aglutinan en la convocatoria de compartir un espacio común bajo la figura de este Observatorio, sustentado institucionalmente en la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen a través de las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre las instituciones académicas involucradas: UIC, UAEMéx, UPAEP, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), UNAM, UCLM, UPM, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, Universidad Nacional Autónoma de Chiapas, UAEMéx, Universidad Veracruzana, Universidad de la Plata, Argentina, entre otras instancias como la Arquidiócesis de México, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis, la Diócesis de Riobamba, Ecuador, el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück y el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, el Icala,[8] el CEIRC,[9] el GIEIRP,[10] el Cenami[11] y el Ceicum.[12] Además, el amplio abanico de comunidades religiosas participantes por su adscripción a las aulas de la Universidad Intercontinental: Misioneros de Guadalupe, Misioneros Scalabrinianos, Servidores del Verbo Divino, Servidores de la Palabra, Mercedarios, Paulinos, Franciscanos, Agustinos recoletos, Escolapios, Hermanas Misioneras para la Tarahumara y el Mundo, entre otras.

Así, nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión

[8] Instituto Cultural Alemán Latinoamericano.

[9] Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A. C.

[10] Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

[11] Centro Nacional para la Ayuda de las Misiones Indígenas: Dependencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

[12] Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A. C.

profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. A lo largo de estos años de vida de nuestro Observatorio, nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación.[13] En estos años en que he tenido el privilegio de presidir el ORP, así he podido constatarlo y doy fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad. El respeto mutuo entre colegas ha sido fundamental y ha permeado los espacios de interacción recíproca que han culminado en numerosos escritos, eventos, ponencias, y demás, materializados desde los nichos institucionales de los miembros cuyos trabajos de investigación han sido generosamente socializados por este conducto del ORP. Ese respeto ha contribuido a un ambiente colegiado

[13] Según puede verse en el Manifiesto leído y signado por los miembros fundadores del ORP el 31 de octubre de 2014 (extracto): "El Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular ha sido creado, por la Dirección de Humanidades de la Universidad Intercontinental, como espacio de estudio, reflexión, investigación, intercambio de experiencias y propuestas, que llevan a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer interdisciplinarmente, el conjunto de las creencias selladas por Dios, las actitudes básicas que de estas convicciones se derivan y las expresiones culturales que legítimamente buscan alcanzar todos aquellos elementos esenciales, que desde la religiosidad popular, se orientan al cuidado del mundo y a la vida digna y plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos […] por ello, la Religiosidad Popular aquí es considerada no solamente como la búsqueda natural de la divinidad, por parte del ser humano, sino también como manifestación personal del Dios Viviente que inicia un diálogo de amor con la humanidad, para comunicar su Espíritu de verdad y revelarnos el misterio de su unidad y comunión. Presencia que descubrimos revestida en las formas históricas y culturales de cada pueblo. Somos conscientes que este misterio es tan rico y tan profundo que siempre nos supera, pero que puede ser mayormente comprendido cuando se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender […] En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinarmente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco. El Observatorio estará en comunicación continua con sus integrantes y se les convocará periódicamente para evaluar las tareas y resultados, así como los proyectos para el crecimiento y profundización de las tareas propias. A todos los miembros, al inicio de cada año civil, se les dará a conocer el calendario de reuniones, así como los lugares y agendas a seguir. En caso de no poder asistir a esas reuniones, los miembros recibirán la información de todo lo relacionado con el buen desarrollo de las tareas del Observatorio. Habrá al menos una publicación anual que reúna los trabajos de los miembros".

sano, donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común, más que luchar por afanes protagónicos.

El Observatorio de la Religiosidad Popular no inicia la reflexión acerca del tema de la religiosidad popular y procesos implícitos; más bien, pretende arrancar la conjunción de esfuerzos preexistentes, ya iniciada con antelación desde la espontaneidad de las relaciones amistosas entre colegas, ahora tratando de ofrecerse como instancia que favorezca la sistematización de esos aportes y la consecución de las investigaciones en un espectro temporal mucho más amplio; de esta manera, se han alcanzado resultados de investigación de mayor envergadura. Esto se logrará con base en la coordinación de los colegas y sus instituciones que ya de suyo, y desde hace años, tienen proyectos afines a los problemas adyacentes a la religiosidad popular. Así, mediante el fortalecer los nexos y redes de trabajos de investigación ya existentes, la unión hace la fuerza, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria.

Teóricamente, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, quienes de esta forma se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos, en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

La creación de este Observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que de forma espontánea y perso-

nal surgieron, crecieron y se fortalecieron, dando muchos frutos académicos. Al contrario, el Observatorio nació como espacio aglutinador de esas fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así pues, sin interacción, este Observatorio simplemente se desvanecería, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

No quiero terminar esta presentación, sin antes recordar que las fuerzas catalizadoras que posibilitaron este Observatorio fueron las que a continuación se enlistan:

- Las discusiones generadas en el aula entre los alumnos y sus profesores (específicamente los alumnos de las licenciaturas de Filosofía y Teología de la UIC; así como los alumnos de las maestrías de Pastoral Urbana, Filosofía y Teología de la UCLM).
- La correspondencia en el interés de los formadores de las comunidades religiosas por vincular los estudios sobre religión, provenientes de las Ciencias Sociales y su interacción con la actividad pastoral, y en general con el proceso formativo religioso con miras a la pastoral (que implica la necesaria convivencia con estas manifestaciones religiosas populares).
- La convivencia entre colegas y su participación en equipo para coordinar, animar y dirigir las reuniones, simposios, eventos y publicaciones derivadas de esas interacciones interpersonales e interinstitucionales.
- El interés institucional por establecer una instancia seria y estable para dirigir y profundizar en estos temas de una forma sistemática, organizada y con resultados de divulgación reales y concretos.

Mientras estas fuerzas sigan confluyendo con caudales anchos, podremos prolongar la fructífera experiencia cuya muestra queda expresada en este breve escrito y su antecedente publicado en el anterior número de *Intersticios*.

Acerca de *orígenes y expresiones de la religiosidad en México: cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*
Coords. María teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes
Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2020, 382 pp.

ACERCA DE *ORÍGENES Y EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD EN MÉXICO: CULTOS CRISTOLÓGICOS, VENERACIONES MARIANAS Y HETERODOXIA DEVOCIONAL*

Gerardo González Reyes *

Bajo este título rimbombante se arropan las catorce ponencias que fueron presentadas y discutidas durante 2018 en el seminario intitulado *Santos, devociones e identidades.* Dicho seminario es una figura académica derivada de la alianza entre El Colegio Mexiquense y la Universidad Autónoma del Estado de México.

El seminario, ubicado en el Centro de Estudios Históricos de la primera institución, se caracteriza por dar cabida tanto a las plumas de investigadores consagrados, como a las de nóveles promesas que, con sus tesis de grado, han demostrado su interés y tratamiento sólido en los problemas relacionados con la religiosidad en nuestro país.

El seminario celebrado ese año recibió diversas contribuciones cuyo eje giró en torno a las devociones más visibles en la historia de México; consagradas del periodo virreinal hasta el temprano siglo xx, con especial énfasis en el primero, y acercamientos señeros, pero muy interesantes a los siglos xix y xx. Este aparente desequilibrio temporal en el tratamiento del fenómeno religioso que nos obliga a inquirir, si acaso, el peso de la religiosidad novohispana como matriz fundante de las sensibilidades colectivas prevalentes en la actualidad, es la causante de que un mayor número de estudios se decante por este periodo, a diferencia de los siglos postreros que tradicionalmente se han categorizado como más secularizados, sobre todo, a partir del siglo xix. La duda no es ociosa si consideramos que en el presente siglo asistimos a una expresión más de la crisis estructural de la Iglesia católica en

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

nuestro país, visible en la reducción notable del número de católicos que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía y reportó en su última contabilidad. De cualquier manera, considero que en el libro que aquí se reseña podemos encontrar algunas pistas para entender este último fenómeno que ubicamos en el contexto de la pluralización cultural de nuestro país.

En efecto, el contenido de este libro nos ofrece una mirada de larga duración al fenómeno religioso con especial atención a dos expresiones inherentes a su naturaleza: las formas de organización social en torno de las veneraciones y la diversidad de vivencias y prácticas religiosas de acuerdo con las necesidades sociales de la feligresía y las circunstancias de cada etapa histórica. Para dar coherencia temática al contenido del libro, las catorce investigaciones se agruparon en tres ejes: cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional.

El primer eje se aborda mediante tres casos de estudio: el Señor del Calvario en Colhuacan, el Cristo de Chalma y el Señor del Huerto en Atlacomulco. En el primero, Gilberto León Vega propone demostrar las estrategias culturales, creativas e innovadoras de los indios en un contexto de crisis sociopolítica y religiosa provocada por la Conquista europea. De manera que el Señor del Calvario encarna la recuperación de los símbolos identitarios de las antiguas deidades mesoamericanas.

En el segundo caso, González, Pacheco y Camacho proponen que el florecimiento y consolidación del culto al Cristo de Chalma se debió, de manera específica, al cambio generacional, al ambiente barroco expresado en la actividad taumatúrgica de los frailes ermitaños y, en especial, a la propaganda realizada por el escrito de Francisco de Florencia. Es así como la hipótesis tradicional acerca del culto mesoamericano a Oztoteotl como antecedente directo de la aparición y emergencia del culto cristológico no tiene más vigencia. Respecto al Señor del Huerto, Antonio Enríquez centra su atención en el estudio del origen de esta devoción entre los mazahuas de Atlacomulco, la fiesta como expresión de la celebración de los portentos y el contenido de los exvotos dedicados a la imagen de la pasión de Cristo como una manifestación clara del desplazamiento de la Virgen de Guadalupe, considerada tradicionalmente como la patrona de aquel lugar.

La sección dedicada a las veneraciones marianas se inaugura con la investigación de Erika González sobre la Virgen de Loreto. El texto de González revela los orígenes del culto, la tipología e iconografía relacionadas con la lauretana, así como los eventos y personajes que contribuyen en la propagación de esta devoción, en especial de los jesuitas a quienes se les atribuye la promoción de esta veneración en Nueva España.

La Virgen de la Guía, otra advocación mariana, es el tema de Yasir Huerta. Mediante el examen de la fiesta y procesión organizada por la co-

fradía de oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros de la ciudad de México, entre los años de 1691 y 1704, Huerta nos acerca al papel de las corporaciones novohispanas como las principales impulsoras de la religiosidad de este periodo. Omar López Padilla, por su parte, se ocupa del estudio de la construcción de la zona de influencia devocional de la Virgen de San Juan; sobre todo, en los ámbitos mineros de Guanajuato, Zacatecas y Real de Bolaños. La hipótesis de López sostiene que, gracias al crecimiento exponencial de la devoción entre los dueños de minas, fue como se posibilitó la construcción del templo dedicado a esta virgen.

Nuestra Señora de los Ángeles de la Asunción de Tecaxic es el tema abordado por María Teresa Jarquín. Mediante la revisión de crónicas de época, la autora propone que los numerosos milagros atribuidos a la virgen en el contexto virreinal sentaron las bases para el crecimiento de la única devoción mariana que abarcó a toda la feligresía del valle de Toluca, aglutinando a sus devotos en torno de la romería que se celebra tradicionalmente a mediados de agosto de cada año.

Fuera del marco cronológico de la época virreinal, y para cerrar el ciclo dedicado a las veneraciones marianas, Francisco Velázquez nos ofrece un texto interesante sobre la Virgen de los Agraristas; a decir del autor, un ejemplo típico de tradición inventada a la sombra del reparto agrario verificado en el pueblo de Zapotitlán de Hidalgo, Jalisco. En opinión de Velázquez, aunque el tema del agrarismo ya quedó superado, su impronta en la emergencia de un culto mariano sigue presente entre los feligreses de Zapotitlán, quienes no dudan de la capacidad milagrosa de la imagen de la virgen.

La tercera parte del libro, dedicada a las expresiones de heterodoxia devocional, es la más nutrida. Con seis colaboraciones que se ocupan de la pluralidad y diversidad religiosa, esta sección se inaugura con el trabajo de Jesús Alfaro, encaminado al examen de la aparición de una imagen de la Virgen María en las inmediaciones de Antequera en 1611. En opinión de su autor, el portento que analiza nos da pauta para entender las relaciones de poder entre dos tribunales novohispanos que se enfrentaron para legitimar la hiperdulía como devoción local; por un lado, el tribunal eclesiástico ordinario de Antequera y, por el otro, el Santo Oficio de México. El tema común a las querellas institucionales fue la autentificación de la imagen de la virgen esculpida sobre un tronco de ocote.

En el mismo tenor, ubicamos la contribución de Edwin Reza, quien, a partir del examen de la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seixas, en 1684, a los pueblos del oriente del valle de Toluca, destaca la existencia de numerosas devociones entre los feligreses de Ocoyoacac, Capulhuac y Xalatlaco como resultado de un proceso de larga duración, donde los involu-

crados trataron de catalizar sus angustias mediante la veneración a los santos asociados con el buen temporal.

Si hablamos de angustias, reales o ficticias, sin duda el temor a la muerte repentina fue el sentimiento más acuciante entre los novohispanos. En el texto intitulado *Los Rosarios del padre José de Lezamis*, Rocío Silva expone la relevancia del rosario como expresión de la comunión de los santos y sugiere que el contenido de los impresos de aquella naturaleza dio sentido a la vida religiosa de varias generaciones de católicos novohispanos, quienes vivían en angustia permanente por la salvación de su alma.

Los tres últimos capítulos de esta sección tienen en común el contexto del siglo XVIII novohispano, un periodo que se debate entre la tradición barroca y la modernidad ilustrada. En el capítulo dedicado a las congregaciones del santísimo sacramento y a las escuelas de Cristo de la Ciudad de México, Carolina Yebeth examina la vida socioreligiosa de los habitantes de la ciudad en el marco del programa ilustrado de educación, destacando que la influencia del pensamiento racional derivó en una sensibilidad colectiva más moderada y orientada a la práctica de caridad y utilidad pública, a diferencia de su antecedente barroco donde las manifestaciones devocionales se caracterizaban por su exuberancia y boato.

El control de las expresiones de religiosidad barroca fue una de las tareas reformistas ejecutadas en el último cuarto del siglo XVIII. Y qué mejor ejemplo de cambio que la moderación de la fiesta más emblemática del virreinato, la dedicada a *Corpus Christi.* En el capítulo redactado por Karen Mejía encontramos que la procesión de *Corpus* sirvió de ejemplo para promover una piedad austera bajo la dirección del clero secular y dentro de los límites de la liturgia de la época. Esto mismo fue, también, para delimitar un espacio público bajo los principios del decoro, el respeto y la urbanidad.

La última contribución de esta sección del libro corre a cargo de Jessica Ramírez, quien nos ofrece un estudio sobre los festejos en torno a la canonización de Juan de la Cruz en Puebla y en la Ciudad de México. La autora revela que los mensajes fueron distintos en ambos casos; mientras en Puebla se promovió la exaltación del nuevo santo como doctor de la iglesia y se le reconoció por su capacidad para expulsar los demonios de la ciudad, en la Ciudad de México la orden carmelita tomó la batuta de los festejos para hacer visibles a sus mecenas con su poder y nobleza, con lo cual se invistieron de mayor prestigio. Sin duda, se trata de dos mensajes distintos expresados por medio del mejor dispositivo de difusión de todo el periodo virreinal: la fiesta, espacio donde tradicionalmente concurren los distintos sectores de la sociedad y en el que se expresan las diferentes maneras de vivir la religiosidad. Esto, según las circunstancias de vida y el papel que cada feligrés jue-

ga en el entramado configurado por las distintas devociones y que, a pesar del paso de los años, perviven en nuestra cultura.

La invitación está abierta para quienes deseen deleitarse con estas páginas en el conocimiento de cómo se configuran las devociones, de qué manera se organiza su festejo y la manera como contribuyen en la formación identitaria de las diversos componentes de un país multiétnico como México.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS. *IN MEMORIAM*

Blanca Solares

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, 1943), fundador y difusor de la hermenéutica simbólica en el ámbito de la lengua española, ha muerto. Falleció el 19 de julio de 2021, en Zaragoza, España, luego de un largo periodo de enfermedad que sobrellevó activo y con ánimo socrático. Su muerte es una de las grandes pérdidas en el ámbito del pensamiento filosófico y cultural.

Estudió en Huesca, Comillas, Roma y Austria. Se licenció en Teología y se doctoró en Filosofía por la Universidad de Innsbruck. Fue profesor en las universidades de Zaragoza y Salamanca y catedrático de Filosofía en la Universidad de Deusto, de la que era emérito.

Muy a tono con la antropología simbólica de nuestros días, escribió: "Hay que transitar del exterior al interior, de la razón al corazón, de la verdad al sentido, trastocando nuestra cultura desalmada en una cultura anímica o del alma". Sin duda, la siguiente descripción de su persona le haría sonreír: "Don Andrés de Tardienta fue un hidalgo quijotesco que no se volvió loco por leer libros, sino que, al contrario, volvió locos a los libros, cuando los leía o escribía. Su lanza era la hermenéutica, con la que diseccionaba y trasmutaba todo lo que tocaba… Deconstruía para construir, era hombre perennemente vitalista, que encarnaba sus propios aforismos, para buscar o indagar el sentido de las cosas, de la vida, del mundo".

Colaboró con el Círculo Eranos, donde conoció a Gilbert Durand. Escribió al respecto un brillante ensayo, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo* (2012) publicado, precisamente, con un apéndice de G. Durand. Además, desde entonces, fue uno de los principales impulsores del estudio, traducción y edición de la Actas de Eranos (Jung, Kerényi, Eliade, Corbin) y de la ciencia del imaginario de Durand en las prestigiosa editorial Anthropos de España (*De la mitocrítica al Mitoanálisis*, segunda edición, 2017). Durand mismo le dedicó un poema: *A Hermes*. Para Andrés Ortiz-Osés, en recuerdo de Eranos.

Si, como dijera él mismo, todo auténtico filósofo da que pensar, Andrés Ortiz-Osés da y nos seguirá dando mucho que pensar. Católico pagano, sacerdote con vocación de chamán, experto en mitologías más que en santorales, con una enorme sensibilidad, respeto y apertura al otro, le debemos, en medio del sinsentido de la crisis global que amenaza la cultura y la vida, habernos abierto a la interpretación del mito y el símbolo como *Claves de la existencia* (2013) y del *sentido* plural de la vida humana. Entre

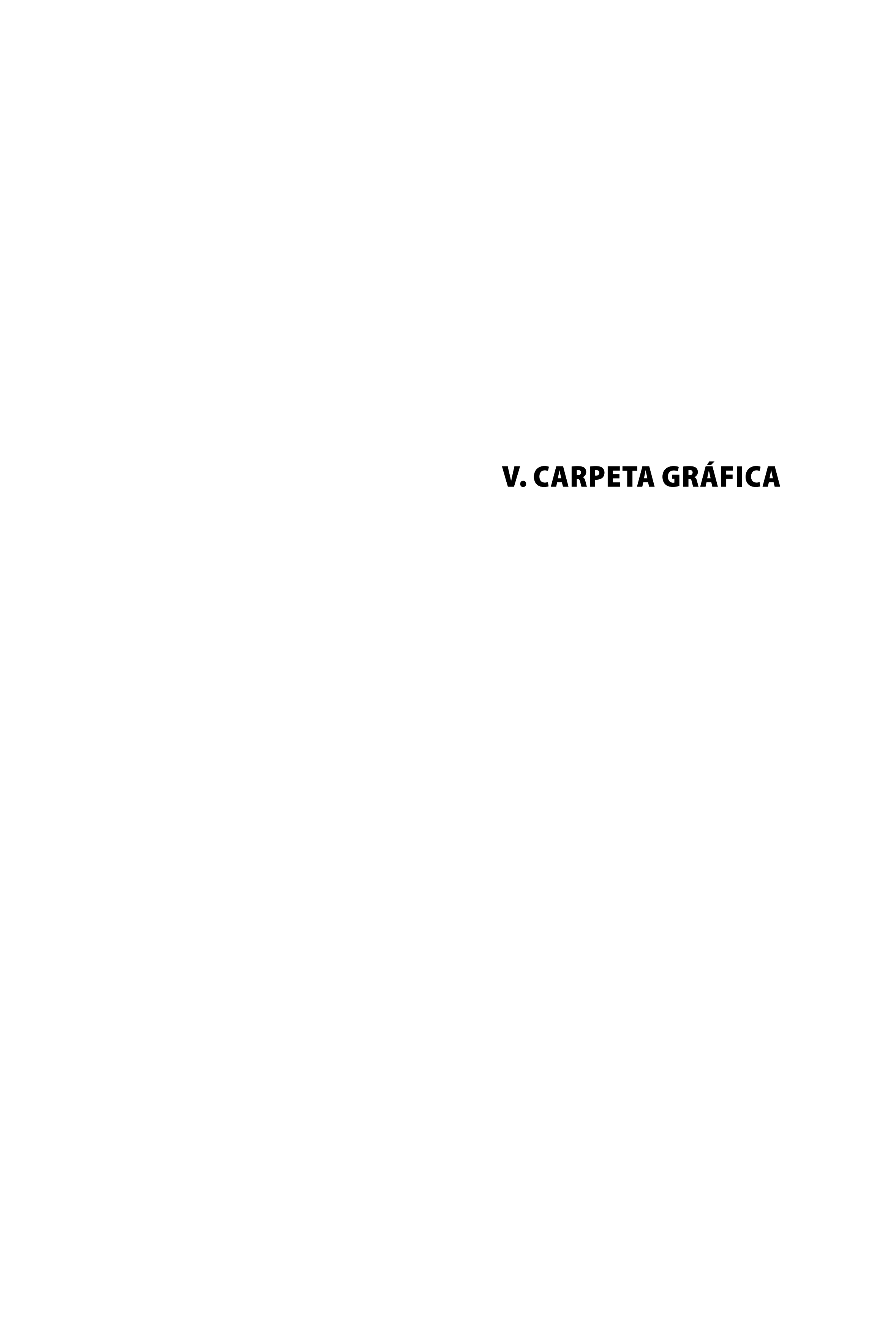
los cauces de su *dualéctica* —ciencia *y* literatura, arte *y* religión, filosofía *y* poesía—, el fundamento de una *Razón afectiva* (2000). Éste fue el campo donde abonó y en el que se afanó en iniciar a sus lectores, en la senda de una cultura filosófica como forma de vida en devenir. Entre el dolor y la felicidad, el cultivo del alma y la animación del sentido humano, la transfiguración de la vida, es decir su humanización.

A Hermes

Para Andrés Ortiz-Osés, en recuerdo de Eranos.
Gilbert Durand

¡Oh Hermes, Mercurius Paradoxus!
Bastardo ínfimo, como Jesús en su pesebre de paja;
Viejo Sabio tres veces grande, Hermes Trismegisto
Más alado que el Amor; Ladrón como Prometeo,
Doble como tu hijo nacido de Afrodita,
Mensajero de tres convertido cuatro, Gabriel;
Mentiroso como todas las humanas verdades,
Astil de la Balanza, inventor de la Lira
Sin la que no hay armonía ni retribución,
Abuelo de toda Odisea, Padre de los Argonautas,
Proyector de Dionisio y de todas las encrucijadas,
Mediador divino de todo encuentro,
Posada de todo Eranos, de toda comida campestre.
No es en absoluto preciso subir a la Acrópolis:
Te invoco en este lugar del que eres el Genio Secreto
Para que siempre mantengas ligados el Azufre y la Sal
el Sol y la Luna.
Te invoco, Hijo que resplandeces en todo magisterio,
Filius philosophorum, para que enseñes a los hombres
Que ellos son Maestros en la Cámara del Medio.
Haz que siempre seamos espejo del Orden y de
La Sabiduría del Mundo, para los que la tiniebla
Es ya Aurora que surge,
Para los que el Mal y el Sufrimiento prometen flores,
Haz que nuestra ciencia del hombre sea humana,
Que nuestra vida y nuestra Alegría permanezcan
Eternamente por la ofrenda de nuestras noches y de nuestras contradicciones.

(Traducción Fernando Pérez Alonso)



V. CARPETA GRÁFICA

IMÁGENES NOVOHISPANAS: EVOCACIONES DE UNA FUSIÓN

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

El período novohispano en México es un momento de fusiones interminables en las distintas regiones que hoy conforman nuestro país. No hubo un proceso homogéneo en este tránsito de sociedades indígenas independientes en la época prehispánica a una sociedad colonial completamente occidentalizada. El proceso fue largo y doloroso, lleno de disposiciones oficiales dictadas desde el Estado y desde la Iglesia, a quienes en aquellos días les era dado gobernar juntos a Dios y al César. En ese paulatino paso de conversión y transformación constante, a la par de esas imposiciones y directrices, también hubo muchas iniciativas desde lo local y focalizado de las diferentes culturas interactuantes en el proceso de fusión de la sociedad colonial. El resultado fue un mosaico intercultural que aún hoy, a la distancia de los siglos, sigue siendo parte indisociable de la identidad mexicana. Lo español se entreveró con lo indígena, en sus numerosas manifestaciones étnicas a lo largo de todo el territorio; igualmente —hoy se enfatiza, después de mucho tiempo en el silencio— la vena africana aportó también su originalidad cultural a este mosaico y es parte inherente de este proceso.

Las imágenes que presentamos en esta carpeta provienen todas de conventos coloniales tempranos que fueron verdaderos crisoles donde se destilaron elementos valiosísimos de la cultura española y la cultura indígena, siendo verdadero fermento de la posterior fusión en una novohispanidad que se distinguiría cada vez más de su matriz ibérica. En este sentido, sin exagerar, estos conventos fueron auténticos laboratorios de interculturalidad en el territorio de la Nueva España; funcionaron como enclaves de referencia inicial para un proyecto social conjunto que hibridó en algo nuevo

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

que, para ser apreciado y valorado en toda su magnificencia y belleza, debe ser visto en el reconocimiento de las raíces que lo irrigan.

Dado el tema monográfico de este número de la revista *Intersticios*, esta carpeta gráfica pretende cerrar el volumen con la provocación a la reflexión que puedan evocar estas imágenes en el contexto del tema novohispano.

La arquitectura, con sus formas, líneas y patrones lineales y ordenados, así como el arte contenido en los muros de los conventos, los temas contenidos en ese arte, las disposiciones de los personajes, sus rostros, son reflejo de los valores e ideales de aquellos hombres que veían en ese orden, mesura y sensibilidad espiritual, la referencia más elevada para ordenar sus vidas en lo particular y lo social.

No olvidemos que fue en el seno de estos recintos conventuales donde se fraguó buena parte del proceso de indoctrinación de los indígenas; tal proceso culminó con la adopción indígena del mensaje cristiano traducido culturalmente desde sus valores ancestrales y su propia cosmovisión. En esencia, fueron los lugares privilegiados para la fusión y el mestizaje ideológico y religioso que caracterizó plenamente a la Nueva España.



Friso en el templo del convento de San Gabriel. Ixmiquilpan, Hidalgo: agustinos. Agosto de 2011. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Capilla abierta del Convento de Todos los Santos. Zempoala, Hidalgo: franciscanos. Septiembre de 2015. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Convento de San Agustín. Acolman, Estado de México: agustinos. Julio de 2015. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Convento de San Juan Bautista. Tetela del Volcán, Morelos: dominicos. Junio de 2006. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Convento de San Juan Evangelista. Culhuacán, Ciudad de México: agustinos. Agosto de 2016. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Convento de San Pedro Tláhuac, Ciudad de México: dominicos. Agosto de 2016. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Convento de Santo Domingo, Oaxaca: dominicos. Abril de 2014. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Fachada Sierra Gorda, Querétaro. Misión de Landa: franciscanos. Mayo de 2005. Fuente: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE